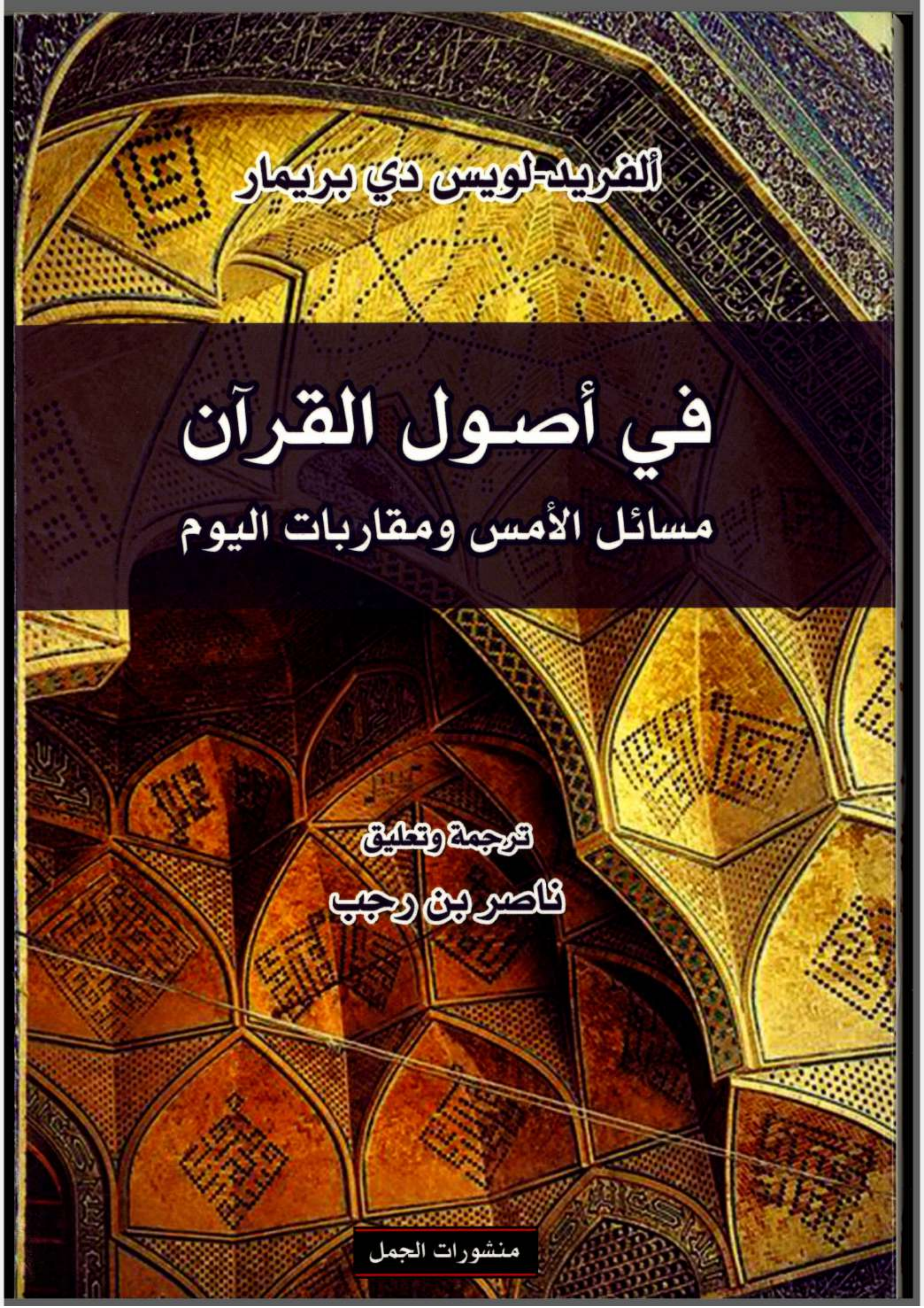

ألفريد-لويس دي بريمار
في أصول القرآن
مسائل الأمس ومقاربات اليوم
ترجمة وتعليق
ناصر بن رجب
منشورات الجمل

ألفريد-لويس دي بريمار: في أصول القرآن

ولد ألفريد-لويس دي بريمار سنة ١٩٣٠ بمدينة تور بفرنسا، ثمّ كَبر في المغرب أين استقرّت عائلته، وعمره لم يتجاوز العامين، على إثر تعيين والده في سلك القضاء في مدينة الرّباط. وهناك نشأ حبّه للّغة العربيّة فاختار بعد ذلك أن يواصل دراسته في المعهد العالي للدّراسات المغربيّة بجامعة محمّد الخامس بالرّباط وحصل بها سنة ١٩٦٠ على باكالوريوس في الآداب العربيّة. وقد قضّى دي بريمار جزءاً من حياته وسط الرّهبنة الفرانسيسكانيّة أين درس الفلسفة واللاّهوت وتخصّص في الإسلام وبشكل أخصّ الدّين الإسلامي والثّقافة الإسلاميّة. وقاده هذا التّوجه إلى الرّحيل إلى المشرق فدرس في جامعة القاهرة أين نال درجة الماجستير عام ١٩٦٨ بعد أن قضى سنتين (١٩٦٣-١٩٦٥) في المعهد الدومينيكاني للدّراسات الشرقيّة بنفس المدينة. وقد تُوِّج مساره كباحث بالإحراز على دكتورة درجة ثالثة (جامعة ليون ٢، عام ١٩٧٨) ثمّ دكتورة دولة (جامعة باريس ٣، الصربون الجديدة، عام ١٩٨٤). وقد عُيِّن دي بريمار سنة ١٩٨٣ أستاذاً مساعداً بكليّة الآداب في جامعة آكس-أون-بروفونس حيث ارتقى كلّ درجات التعليم فأصبح أستاذاً محاضراً سنة ١٩٨٦، ثمّ بروفيسور سنة ١٩٨٨، ثمّ بروفيسور متقاعد سنة ١٩٩٧. وكان جزءٌ من تدريسه مُخصّصاً لنصوص الإسلام الأولى: القرآن وكُتُب السّير والمغازي.

ترك دي بريمار إنتاجاً غزيراً ما بين كتب ومقالات ومداخلات شتّى. فقد نشر ما لا يقلّ عن تسعة كتب مهمّة نذكر من بينها:

- 1981, *Maghreb et Andalousie au XIVe siècle. Les notes de voyage d'un Andalou au Maroc 1344-1345*, Presses Universitaires de Lyon.
- *1989, Joseph et Muhammad, Le chapitre 12 du Coran (Etude textuelle), Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence.*
- 1993-1999, Dictionnaire arabe-français de langue et de culture marocaines (avec coll.), 12 vol. Paris, L'Harmattan.
- 1990, Les premières écritures islamiques, (dir.), REMMM, n° 58.
- 2002, Les fondations de l'Islam, entre écriture et histoire, Paris, Seuil.

وقد كان لدى دي بريمار مشروع إعداد كتاب آخر كامتداد لكتابه «في أصول القرآن»، كان ينوي نشره سنة ٢٠٠٥، غير أنّ المرض حال دون ذلك إذ توفّي في ١٠ أكتوبر ٢٠٠٦.

ألفريد-لويس دي بريمار

في أصول القرآن

مسائل الأمس ومقاربات اليوم

ترجمة وتعليق

ناصر بن رجب

منشورات الجمل

ألفريد-لويس دي بريمار: في أصول القرآن ـ مسائل الأمس ومقاربات اليوم

ترجمة وتعليق: **ناصر بن رجب**

Alfred-Louis de Prémare: Aux origines du Coran

Questions d'hier, approches d'aujourd'hui

الطبعة الأولى ٢٠١٩

تلفون وفاكس: ٢٥٣٣٠٤ ـ ٠١ ـ ٠٠٩٦١

ص.ب: ٥٤٣٨ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان

Postfach 1127 - 71687 Freiberg a. N. Germany

www.al-kamel.de

E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

مقدمة المترجم

قبل وفاته بعامين تقريباً، أصدر المستشرق الفرنسي ألفريد-لويس دي بريمار سنة ٢٠٠٤ آخر كتاب له. وهو يمثّل، حسب رأيي، عصارة ما توصّل إليه في أبحاثه ودراساته التي امتدّت طوال عقود عديدة حول القرآن ومراحل تشكّل الإسلام الأولى. وقد سبق وترجمتُ له عدّة مقالات نشرت في موقعي «الأوان» و«الحوار المتمدّن». أذكر منها: «نبوّة وزنا»، «المقاربة التاريخية للشخصيات الدينية: محمد» و«قراءات وكتابات». وقد أفردَت الدوريّة الفرنسيّة المتخصّصة في مجال البحوث المتعلّقة بالشعوب الإسلاميّة والبحر الأبيض المتوسّط «Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée» التي تصدرها جامعة آكس-أون-بروفونس في فرنسا، عدداً خاصّاً تكريماً لذكراه سنة ٢٠١١ بعنوان: «*Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam*».

وقد وقع الاختيار على تقديم هذا الكتاب صغير الحجم، عظيم الفائدة «Aux origines du Coran» للقارئ العربي، وذلك بالرّغم من أنّه نصّ قصير نوعاً ما إلاّ أنّه خالٍ من الثرثرة والتكرارات التي تعوّدنا عليها للأسف الشديد في عالمنا العربي والتي لا تقدّم بأساليب البحث

قيد أُنمُلة، ومُركّز يستعرض فيه المؤلّف كلّ الإشكاليات التي تثيرها الدراسات العلمية الحديثة بخصوص تدوين وجمع القرآن في بدايات الإسلام.

ولترجمة هذا الكتاب قصّة تعود إلى سنة ٢٠٠٥، في إحدى الضواحي الباريسيّة، حين اقترح عليّ الأستاذ الرّاحل العفيف الأخضر، في إحدى زياراتي له رفقة صديق مقرّب إلينا، القيام بهذا العمل لأنّه أُعْجِب بهذه الدراسة إعجاباً كبيراً واعتبر ترجمتها إنجازاً هامّاً جدّاً من أجل إثراء المكتبة العربيّة وإنارة القارئ العربي فيما يتعلّق بآخر ما توصّلت إليه أبحاث ودراسات المفكّرين الغربيّين المهتمّين بالإسلام ونصوصه المؤسِّسة (القرآن والحديث والسِّيَر...).

لقد استمرّ العمل في هذه الترجمة عدّة أشهر إن لم أقل عدّة سنوات. كنت، في كلّ يوم من ايّام الأسبوع وبعد الفراغ من عملي أقوم بترجمة بعض صفحات الكتاب. ثمّ، في نهاية الأسبوع، أذهب لزيارة الأستاذ العفيف الأخضر مرّة أو مرّتين وأعرِض عليه ترجمتي فنقوم بإعادة قراءتها لفظة بلفظة، مصطلحاً بمصطلح، وجملة بجملة، وسطراً بسطر. لم نكن نبالي بمرور الوقت لأنّ الهدف والغاية وراء هذا العمل هو أساساً وقبل كلّ شيء كان مناسبة للنّقاش، والحوار، وتبادل الرأي حول الوضعيّة التي تمرّ بها البحوث والدراسات العربيّة وكذلك المشاكل التي تعاني منها اللّغة العربيّة اليوم في استيعاب أدوات التحليل العلمي المعاصر وتأديّة المصطلحات الحديثة لتبليغها للقارئ العربي. إذ يكفي أن نُلقِ نظرة سريعة على بعض الترجمات لدراسات إسلامية صدرت في الغرب لكي نكتشف وللأسف الشديد

أنّ إمكانيّة فهمها في لغتها الأصليّة تبدو في أغلب الأحيان أسهل بكثير من محاولة فهمها في ترجمتها العربيّة. والعيب والتقصير ليسا حقيقة في المترجمين العرب الذين يقومون بمجهودات خارقة لتبليغ هذه الدراسات إلى القارئ العربي خاصّة ذاك الذي يصعب عليه الحصول عليها في بلاده لأسباب شتّى، ليس هنا مجال الخوض فيها، أو هو غير قادر على قراءة وفهم اللّغات الأجنبيّة، بل الإشكال كلّ الإشكال يكمن جوهريًا في لغتنا العربيّة ذاتها والحالة التي وصلت إليها اليوم. فمن أهمّ العوائق التي أفضت بهذه اللّغة الجميلة والثريّة، ذات القدرات العالية الكامنة في أعمق أعماقها، إلى هذا الطريق المسدود، وهذا المأزق الحرج، تتمثّل قبل كلّ شيء في أنّها لم تعد قادرة على إصلاح نفسها وذلك على جميع الأصعدة (رسم، ونحو، وصرف...) حتّى تواكب العصر ومتطلّبات الحداثة، ليس فقط في ميادين العلوم الصّحيحة (رياضيات، فيزيا، كيميا، معلوماتيّة، طبّ...) بل كذلك في شتّى مجالات وفروع العلوم الإنسانيّة. والعائق الأكبر يتمثّل، لسوء حظّها، في ارتقائها إلى منزلة لغة مُقدَّسة تكلّم بها الله وخاطب بها نبيّه فحُرِّم نهائيًا المسّ ولو بحرف من حروفها أو تغيير رسم من رسومها أو تطوير نحوها وصرفها، فكانت النتيجة أنّها تحجّرت وعَزلَت نفسها عن مجرى التّطور الألسني الحديث والطّفرة النوعيّة التي تعرفها في زمننا الرّاهن أدوات التّخاطب والتّواصل التي أفرزها حاليًا تشعّب ميادين الفكر وتشابك اللّغات في العالم. واللّغة أو اللّغات التي ستفرض نفسها غدا على الإنسانيّة كافّة هي تلك التي سوف تعرف كيف تجدّد نفسها من خلال آلياتها الذّاتية الخاصّة بها

من جهة، ومن جهة أخرى بواسطة استيعابها لكلّ ما هو جديد من شأنه أن يساعدها على ذلك.

لقد حاولت في هذه الترجمة، قدر المستطاع، الرجوع إلى المصادر الأصلية العربية التي اعتمدها دي بريمار في كتابه هذا ووضعتها في مواقع الاستشهاد في متن النص أو في الهوامش. وهذا العمل تطلّب منّي جهدا مُضنيا للتّنقيب والبحث على هذه المقاطع بين آلاف الصّفحات. وهذا ما لا يقوم به بعض المترجمين الذين، سواء لكسلهم أو تسرّعهم لربح الوقت، يذهبون إلى حدّ إعادة ترجمة نصّ الطبري، أو ابن سعد، أو البخاري من اللغة الأجنبيّة التي يترجمون منها، فترى البخاري وابن سعد والطبري يكتبون كما يكتب اليوم صحفي في إحدى الصّحف العربيّة. كما أضفت في الهوامش استشهادات من المصادر العربية الأخرى التي لم يذكرها المؤلّف وتعاليق شخصية من عندي أو من إيحاء واقتراح الأستاذ الكبير الرّاحل العفيف الأخضر بُغية التّوضيح أو إثراء الموضوع. بطبيعة الحال إشارات المؤلّف إلى الصفحات في الهوامش تتطابق مع الطبعة الفرنسية، وبالمقابل فضّلنا ترقيما متسلسلا للهوامش بما فيها الهوامش التي أضفناها من عندنا مع تمييزها عن غيرها من هوامش المؤلّف بإضافة عبارة المترجم بين معقوفين.

إنّ الفصل الأخير هو أطول وأحد أهم فصول هذا الكتاب. فبعد أن ذكّر المؤلف دي بريمار، في الفصل الأول، بالمسائل التي أثارتها أجيال المسلمين الأولى حول القرآن ثم تعرّض للنقاشات التي تدور في الوقت الراهن، قدّم في الفصل الثاني وصفاً مختصراً لمحتوى

القرآن خلاصته أن القرآن بالرغم من أنه يتكوّن من نصوص متنافرة وغير متجانسة فإنّ العناصر البلاغية والأغراض العقديّة المتكرّرة بغزارة هي التي تضمن له في نهاية المطاف نوعاً من الإنسجام واللّحمة. خصّص المؤلف فصله الثالث لعرض اللّبنات الأساسية التي استعملها محدّثو ومؤرّخو العصر العباسي لصياغة مؤلّفاتهم التي أصبحت لاحقاً المراجع الرئيسية التي أطّرت ووجّهت شتّى مجالات التفكير الإسلامي الناشئ من حديث وفقه وتاريخ رسمي، إلخ. وفي الفصل الرابع، حاول المؤلف أن يقدم البرهان والدليل على أن القرآن هو نتاج عمل جماعي امتدّ عدّة عقود وشاركت في اعطائه صيغته النهائية، التي نعرفها له اليوم، أجيال متعاقبة من المسلمين إلى أن فرض الخليفة عبد الملك بن مروان والوالي الحجاج بن يوسف نصّاً قرآنياً رسمياً وحيداً أحدْ أصبح متداولا في كامل أرجاء الخلافة بعد أنّ مُزّقت وأُحرقت كلّ المصاحف المخالفة الأخرى. هكذا وبعد مرحلة مخاض طويلة وعسيرة، تُذكّر بمسار تطوّر تحرير وقونَنَة الأناجيل الأربعة المسيحيّة بعد تنافسها المرير مع الأناجيل المنحولة والتّشتّت المذهبي الذي صدَّع وحدة الجماعة المسيحيّة، تمّ نهائياً ترتيب بيت النصّ القرآني وإغلاقه إلى الأبد.

وعلى هذا الاساس تمّ تكريس الإعتقاد الذي مفاده أن نصّ القرآن الذي عندنا اليوم هو، بفضل التّواتر المستمرّ عبر القرون، نفس النّص الذي «أُنزل» على محمد الذي بلّغه بدوره لصحابته، الذين بلّغوه بدورهم لتابعيهم ولتابعي تابعيهم... وذلك بدون زيادة حرف فيه ولا حذف حرف منه.

باريس، ٢٧ يناير/ كانون الثاني ٢٠١٧

تنبيـه

هذا الكتاب ليس «بداءً[1] [تعليم] للقرآن»: القارئ لن يجد فيه، في الشّكل الكلاسيكي والمألوف «لمدخل»، أولى العناصر الإخبارية التي قد تنقُصه في حالة ما إذا قد كان لم يسمع قط بهذا الكتاب أو لم يفتحه ابداً أو لم يحاول إطلاقاً قراءته أو لم تُتح له الفرصة للقيام بذلك. كُتب هذا الكتاب ضمن مجموعة عنوانها «الإسلام على بساط البحث والنقاش»[2] ولذلك فالمؤلف دخل مباشرة في صلب الموضوع الذي حُدّد له: تسليط الضوء على نحو سهل المنال، فيما يتعلق بالقرآن، على حصيلة راهنة للمسائل العويصة في حالتها العلمية والهستوريوغرافية الأحْدَثِ عهداً.

وهكذا فانطلاقاً من المسائل التي هي على بساط البحث يكون

(١) Initiation: نحت لها صاحب المنهل «مُسارّة» والحال أنّ لسان العرب يعطيها مصطلحاً عربيّاً هو (الإبداء، وأبدأ الرجل: كناية عن النَّجو، والإسم البداء). وجاء في منجد الطلاب، في مادّة: «بدوء، البَدَائية في علم الكلام: فرقة من الشيعة جوَّزت البداء على الله أي انكشاف ما لم يكن مُنكشفا له» ص ٩٣١. [المترجم]

(٢) آثرنا ترجمة débat بنقاش عندما يتعلّق الأمر بالكتابة المعاصرة، وترجمناها بجدل كما وردت في كتب التفسير وكتاب المصاحف للسجستاني والإتقان للسيوطي وغيرهما عندما يتعلق الأمر بالقرآن. [المترجم]

القارئ مدعوّاً لمعرفةٍ أفضل لهذا الكتاب (القرآن)، ولمحتواه ولتاريخه، وللمكانة التي يحتلّها عند المسلمين كنصّ مرجعي أوّل وككتاب مقدّس. الفصلان الأول والثاني كُتبا خصيصاً لإدخال القارئ في هذا المنظور. وهو منظور أكثر دينامية، ويبدو لنا أكثر فائدة من مُجرّد تقديم عناصر القرآن الأساسية التي بإمكان القارئ أن يجدها تقريباً في كل مكان في سوق الكتاب.

أما بخصوص ترجمة النصّ القرآني إلى الفرنسية، فالمشكلة ليست فقط، ولا أساساً، الانتقال من لغة إلى أُخرى، بل هي الإختيار بين مختلف تأويلات النص التي اقترحها المفسّرون المسلمون منذ بدايات تفسير القرآن. وفعلاً، نصُّ القرآن الأصلي، زيادة على كونه نصّاً مُبهماً بسبب طابعه المقطّع، هو غالباً أبعد ما يكون عن الوضوح، حتى لذوي الثقافة العربية، بسبب قَدامَة لغته وتاريخ تأليف نصوصه: بداية من القرن الثامن الميلادي أَعطى المفسّرون المسلمون للكثير من كلماته وصيغه ومختلف المواقف التي قد تكون أُنتجت فيها رسالاته تفاسيرَ شديدة الاختلاف وغالباً متضاربة. كانت هذه التفاسير إذاً، وحتى في العربية، ضروباً من الترجمات التأويلية.

الترجمات الحديثة إلى اللغات غير العربية تخضع خضوعاً كبيراً لهذا الوضع. ترجمة كزمرسكي الفرنسية على قِدمها تبقى غالباً أكثر دقّة من كثير من ترجمات متأخرة. ترجمة رجيس بلاشير، المستخدمة عادة من الجامعيين، تطمح لأن تكون جدّ حرفية بسبب اهتمامها الفيلولوجي، ممّا يجعلها غالباً جافّة. ترجمة دنيز ماسون، أدبية أكثر، تقدّم أيضاً فائدة الإحالات المتعدّدة لنصوص موازية من المأثور

البِيبْلبي أو شبه البِيبْلي. تتميز ترجمة حمزة بو بكْر بالمستوى الرفيع للعبارة الفرنسية، في حين أن ترجمة محمّد حميد اللّه، المنشورة باللّغتين، توشك أن تثبّط عزيمة القارئ لحرفيتها المفرطة. وأخيراً ترجمة جاك بيرك المهِمّة غالباً في خياراتها السيميائية والأدبية، غير أنها تعاني من أسلوبها المتكلّف إلى حدّ ما.

أما فيما يتعلّق بالآيات القرآنية المستشهد بها بالفرنسية في هذا الكتاب فالمؤلف فضّل ترجمتها بنفسه ملتصقاً ما استطاع إلى ذلك سبيلاً بالتعبير العربي، آخذاً بعين الاعتبار حاجات استدلاله والاختيارات التأويلية التي ينبغي إنجازها.

الفصل ١:
الجدل في القرآن

الجدل في القرآن قديم قدم الأزمنة التي دُوِّنت فيها الآيات تدريجياً لتصبح المرجع الأول لأمة إسلامية كانت حين ذاك في غمرة توسّعها. بدأ هذا الجدل في منتصف القرن السابع (م) في الشرق الأوسط، في عدة نقاط من الأمصار المفتوحة، بظهور مصاحف شتّى ينافس بعضها البعض. وقد يكون عثمان (٦٤٤-٦٥٦م)، الخليفة الثالث، قد حاول أن ينال، أو يفرض، إجماعاً حول المصاحف التي كُتبت في المدينة. ومع ذلك فالإجماع لم ينعقد لأننا نمتلك في حقبة معاوية (٦٦١-٦٨٠م)، صدىً لتدخل رسمي يهدف لوضع حدٍّ لتعارض المصاحف. في حوالي أواخر هذا القرن نفسه أو بداية القرن الثامن (م)، فرض الخليفة الأموي عبد الملك (٦٨٥-٧٠٥م) مصحفاً مكتملاً تقريباً، مع أنه لم يستقر تماماً بعد، وذلك ابتداء من المصاحف التي كُتبت، كما قيل، في المدينة. غير أن هذه المصاحف أُعيد فيها النظر ونُقّحت ودون شكّ أضيف إليها تحت إشراف الحجاج بن يوسف، أهم ولاة دولة الخلافة الأموية[١]. لقد كان هذا

(١) ذُكر أن الحجاج بن يوسف الثقفي جمع كل مصحف وأسقط منه أشياء كثيرة: =

المصحف الذي لم يستقر بعد هو المصحف ولا شك الذي اطَّلع عليه، في بداية القرن الثامن (م)، أوائل المجادلين المسيحيين المعترضين على بعض النصوص القرآنية. في نهاية القرن الثامن (م)، تدخّل من جديد المهدي، ثالث خلفاء بني العباس (٧٧٥-٧٨٥م) فأرسل إلى المدينة مصحفاً يَحُلُّ فيها محلّ مصحف الحجّاج. في النصف الأول من القرن العاشر (م) انتهى العمل والجدل في النصوص باصطفاء القراءات المختلفة التي ستكون من الآن فصاعداً الوحيدة المعتمدة في التعليم والشعائر الدينية، من أجل قرآن ذي نصٍّ موحَّدٍ، رسميٍّ اختُتم نهائياً. بقية المصاحف الأخرى، التي مازالت متداولة، استُبعدت نهائياً. أما نشر النص القرآني في كتاب مطبوع، فلم يشرع المسلمون فيه إلا بداية من نهاية القرن الثامن عشر. أما الآن فإن النسخة المصرية، المطبوعة في القاهرة سنة ١٩٢٣، هي التي

=«حدثنا عبد الله حدثنا أبو حاتم السجستاني، حدثنا عباد بن صهيب، عن عوف بن أبي جميلة، أن الحجاج بن يوسف غير في مصحف عثمان أحد عشر حرفا قال: كانت في البقرة (لم يتسن وانظر) بغير هاء فغيرها لم يتسنه بالهاء، وكانت في المائدة (شريعة ومنهاجا) فغيرها شرعة ومنهاجا، وكانت في يونس (هو الذي ينشركم) فغيره يسيركم، وكانت في يوسف (أنا آتيكم بتأويله) فغيرها أنا أنبئكم بتأويله، وكانت في المؤمنين (سيقولون لله لله لله) ثلاثتهن، فجعل الأخريين (الله الله)، وكانت في الشعراء في قصة نوح (من المخرجين)، وفي قصة لوط (من المرجومين) فغير قصة نوح من المرجومين وقصة لوط من المخرجين، وكانت الزخرف (نحن قسمنا بينهم معايشهم) فغيرها معيشتهم، وكانت في الذين كفروا (من ماء غير ياسن) فغيرها من ماء غير آسن، وكانت في الحديد (فالذين آمنوا منكم واتقوا لهم أجر كبير)، فغيرها وأنفقوا، وكانت في إذا الشمس كورت (وما هو على الغيب بظنين) فغيرها بضنين» كتاب المصاحف للسجستاني، ص ٤٩ «باب ما كتب الحجاج بن يوسف في المصحف»، وفي ص ١١٧ «باب ما غيّر الحجاج في مصحف عثمان». [المترجم]

تُستخدم كمرجع في العالم كله. بالرغم من مستوى طباعتها الرفيع فإنها ليست «طبعة نقدية». لقد اعتَمَدت قراءةً واحدة من «القراءات» التقليدية السبع المعترف بها، قراءة الكوفة، مما يعزز إغلاق النص القرآني المستلَم (reçu). وبالفعل، فالنشر والاستخدام المشترك لهذه النسخة يختزلان أيضاً إمكانية الانفتاح على مشاكل البحث في تاريخ النّص[١].

وهكذا يمكننا أن نُلخّص المراحل الرئيسية لتأليف النصوص القرآنية كما ظهرت من خلال المصادر العربية. هذا المخطط (schéma) ينبغي أن نضعه في صيغة شرطية، بسبب الشكوك واختلاف الأخبار التي وصلتنا من هذه المصادر. إلا أن هذا المخطط مُحتمل اعتباراً لهذه الشكوك، وللتّأريخ المحتمل لأقدم القطع القرآنية المخطوطة المعروفة حتى اليوم[٢]. وعلى أية حالٍ، فإنه كافٍ لكي يدلّنا على ان الجدل في النصوص القرآنية ليس وليد اليوم.

---

(١) عن نشر القرآن بالمطبعة، انظر بلاشير، مقدّمة، ص ١٣٣-١٣٥.
وقد ترجم رضا سعادة المدخل تحت عنوان: القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره. دار الكتاب اللبناني ١٩٧٤.[المترجم].

(٢) نشر الشيخ أحمد زكي يماني، وزير النفط السعودي سابقاً وأحد مؤسسي منظمة أوبك، في اليومية السعودية «المدينة» مقالا بعنوان: «من جعبة الذاكرة: البابا ومكتبة الفاتيكان» ذكر فيه أنه زار مكتبة مخطوطات الملوك العرب بالفاتيكان التي تنقسم إلى ثلاثة أقسام، المكتبة العامة (التي يرتادها من أراد) والخاصة والتي تحتوي على المخطوطات ويرتادها الخاصة من المهتمين أو الباحثين، وقسم ثالث يسمّونه كنوز الفاتيكان ويحتوي على أكثر الوثائق ندرة وأهميّة ولا تفتح أبوابه إلا لمن حظي بإذن خاص من أعلى المراجع. وحصلت على ذلك الإذن (...) مخطوطة واحدة استرعت انتباهي وتستحق الإشارة إليها. كانت المخطوطة في حال يرثى لها فقد فُقِدت الصفحات الأولى منها، لكن آخر صفحة بها تذْكر أن مؤلّفها قد أكمل كتابتها في=

جدل القرون الماضية

الأخبار عن إنشاء النصوص القرآنية

عدّة أخبار بخصوص إنشاء وكتابة القرآن كانت ولا شك متداولة في النصف الأول من القرن الثامن (م). لا نعرف هذه الأخبار إلا من خلال إعادة كتابتها المتأخرة مأخوذة عن مُصَنِّفي القرن التاسع (م). وهؤلاء يعودون بنا إلى الماضي، إلى الأزمان التي كانت فيها الحركة الإسلامية، بعد وفاة مؤسس الإسلام، في غمرة توسّعها خارج شبه الجزيرة العربية. انغرس الإسلام آن ذاك بفضل فتوحاته العسكرية

=المائة الثانية من الهجرة وتنقسم المخطوطة إلى ثلاثة فصول، الأول في فقه العبادات كالطهارة والصلاة (...) والقسم الثاني يتعلق بعلم الفلك ودورة الشمس والقمر (...) والقسم الثالث يبحث في شدّ أوتار الآلات الموسيقية (...) ومن طريف ما رأيت قِطعا من الجلد كتب عليها آيات من القرآن بحروف غير مُنقَّطة، وقيل إنّه أُجريت دراسات علمية لمعرفة عمر الجلد الذي كتبت عليه الآيات فتجاوز عمره مائتين وخمسين وألف سنة ميلادية، وهذا ما قادهم إلى افتراض أن بعض كُتّاب الوحي من بني أميّة لم يسلّموا ما لديهم أو بعضه من آيات الكتاب الحكيم عندما جُمع المصحف في عهد الصدّيق رضي الله عنه. وأُتلفت جميع الآيات المتفرّقة التي نزلت منجّمة.[والصحيح أن ما أتلف هو المصاحف الأخرى، السبعة كما تقول روايات المفسّرين ومنهم مصحف أُبي بن كعب الذي شارك في كتابة مصحف عثمان، ومصحف ابن عبّاس، ومصحف علي، ومصحف ابن مسعود الذي يذكر الألوسي في تفسير المعاني أنه قال: «لو كنت أنا الخليفة لأحرقت مصحف عثمان وأبقيت مصحفي» المترجم]. وأنّه عندما دالت دولة الأمويين في الشام وهرب عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس حيث أقام دولة الأمويين استطاع فيما بعد نقل الذخائر ومنها تلك القطع التي كتبت عليها آيات من القرآن أثناء نزول الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم». المدينة، ٢٩ أبريل ٢٠٠٥. [المترجم].

وترسُّخه السياسي الخاصّ به، وسط اقوام لهم كتبهم المقدسة ومأثوراتهم الدينية. ولكن المسلمين، رغم ديناّمية توسعهم، أو بسبب هذه الدينامية ذاتها، كانوا منقسمين سياسياً: ثلاثة من الخلفاء الراشدين هلكوا اغتيالاً، وحتى نهاية القرن السابع (م)، فإن شتّى الأحزاب المتعارضة عرفت سلسلة طويلة من المجابهات والحروب الأهلية. إذن، وفي خِضمّ أوضاع صراعات خطيرة وقع الشروع في كتابة نصوص دينية مرجعية لأمة منقسمة على نفسها.

مع ذلك، وبقطع النظر عن النزاعات السياسية التي تردّد صداها في الأخبار التي راجت حين ذاك، يتطلب أن نطرح على أنفسنا بعض الأسئلة المهمة ذات الطابع الديني التي تتجاوز رهاناتها مجرّد الحالات العابرة. سأحاول استخلاص دلالة هذه الأخبار في ذهن أولئك الذين كانوا ينقلونها عندما كانوا يستعرضون الظروف التي تمّ فيها تجميع المصحف. إنّ الجدالات التي أثارتها هذه الأخبار تشكّل إحدى مواد البحث الحديث والمعاصر في تاريخ القرآن[١].

الجدل القرآني في القرآن

من جهتها ردّدت النصوص القرآنية الحالية صدى ضرب آخر من الجدل في القرآن. يُعبّر هذا الجدل، من جهة، عمّا يمكن تسمّيته «مبحث النبوة» (prophétologie): منزلة رسول القرآن، أصل ولغة وصورة وطبيعة رسالته. ويُعبّر، من جهة أخرى، عن منزلة القرآن الكريم: الوحي واللغة المقدّسة. النصوص التي تشير إلى ذلك لها

(١) انظر الفصلين ٣ و٤.

طابع جدلي، فهي تتصدّى لاعتراضات خصومٍ غير مسلمين أو، رُبّما، على معترضين من بين المسلمين أنفسهم. فهي تورِد حُجج المعترضين وترُدّ عليها بواسطة سلطة النص الإلهي. ومع هذا فإن الجدل العقائدي لم يُغلق. نصوص الجدالات القرآنية في القرآن سيتمّ تقديمها لاحقاً. كما أنَّ بُنيتها، لغتها ومضمونها سيتمّ تحليلها، في علاقتها مع السياق التاريخي الذي يمكن تنزيلها فيه، ما استطعنا معرفة ذلك[1].

السجالات البيْدينيّة (Interreligieux)

الخصوم غير المسلمين الذين تشير إليهم النصوص القرآنية لم تقع تسميتهم بوضوح. ولكن بإمكاننا أن نتعرف، من خلال اعتراضاتهم، على المعالم الأولى لاستدلال سجالي سيتوسّع لاحقاً في الوسط المسيحي. يشهد على ذلك كتابان صَدَرا عن هذا الوسط في مستهلّ القرن الثامن (م). سنشير إلى هذين الكتابين بقدر ما يكون في إمكاننا الإسهام في إلقاء أضواء على المأثورات الإسلامية التقليدية عن تاريخ القرآن، أو السجال القرآني في القرآن ضد الخصوم غير المسلمين[2].

السجالات العقائدية الداخلية

ليس موضوع هذا الكتاب تناول المناظرات التي دارت حول القرآن بين المسلمين أنفسهم خلال الحقبة الكلاسيكية من تاريخ

(١) انظر الفصل ٥.

(٢) انظر الفصل ٤، ص١٣٦. والفصل ٥، ص ١٨١.

الإسلام. فهو لن يتناول إذن المناقشات في «إعجاز» القرآن، بالرغم من أن الجدل قد بدأ يظهر على المستوى الأدبيّ المحض في أيام الكاتب الإيراني العربي ابن المقفّع (٧٢٠-٧٥٧م)[1]. كما لن نتناول أيضاً السجال في طبيعة خلق أو عدم خلق القرآن، الذي تحوّل إلى مذهب رسمي وإلى محنةٍ في خلافة المأمون (٨١٣-٨٣٣م) وخلافة خَلَفيْه. هذه هي المسائل التي ستظهر في وقت متأخرٍ، نسبة إلى الحقبة الأكثر غموضاً التي تهمّنا هنا. إلا أنه علينا ملاحظة أن هذه الجدالات تضرب بجذورها في إثبات النصوص القرآنية التي سنتعرض لها في ثنايا هذه الصفحات[2].

المناقشات المعاصرة[3]

المناقشات المعاصرة في القرآن وتاريخه حدثت خصوصاً في إطار البحث الحديث في النصوص الدينية. والموقف الفكري الذي ينطوي عليه هذا البحث في الغرب يرتكز على عدم الأخذ بالمزاعم الدينية التقليدية. النصوص الدينية المؤسّسة اعتُبِرت أولاً وقبل كل شيء كوثائق أدبية بأوسع معاني الكلمة. إذن فمن شأنها أن تُدرس بهذه الصفة بقطع النظر عن خصوصية الطبيعة الدينية التي تدّعيها. بإمكاننا أن نستعرض تاريخها بطريقة «دنيوية» (Profane) أي «خارج الحرم

---

(١) Urvoy, Penseurs libres, p. 55-58

(٢) انظر أدناه، ص ٣٩-٤٠ «كتاب الله»، والهامش ٤ عن «آيات التّحدّي» في الفصل ٥.

(٣) أسماء الكتّاب والعناوين الأصلية الكاملة للمؤلّفات المشار إليها باقتضاب في الهوامش مذكورة بالبيبليوغرافيا العامة المدرجة في نهاية هذا الكتاب.

المقدّس» حسب الإشتقاق اللاتيني للكلمة. بالإمكان أيضاً إخضاعها لبحث نقدي بفضل أدواتٍ تقدمها طرق التحليل الفيلولوجية، الأدبية والتاريخية. وبهذه الطريقة سنعالج من الآن فصاعداً جميع النصوص الدينية المُؤسِّسة، من أجل فهمٍ أفضل لمحتواها في السياق الذي رأت فيه النور. ومثلما حدث للنصوص الكتابية [البيبْليّة]، فإنّ النصوص القرآنية لا تستطيع أن تتمتّع، في هذا المجال، بمنزلة استثنائية.

وجهة نظر الفقهاء التقليديين في العلوم الدينية الإسلامية تختلف عن ذلك كل الاختلاف. خصوصية الرسالة القرآنية مقارنةً بالرسالات السابقة المشابهة، حتى ولو كانت توحيدية، هي في نظرهم حقيقة أساسية لا يجوز التشكيك فيها والتي ينتج عنها كلّ ما تبقّى.

القرآن، حسب العقيدة كما تكوّنت باكراً نسبيّاً، لا يخضع للتاريخ باعتباره «نزل» من الله على محمَّدٍ انطلاقاً من لوحٍ محفوظ؛ هذا الأخير تدعوه النصوص «أمّ الكتاب»[1]، التي تؤكّد أو تفنّد، حسب

(١) يقول الطبري في تفسيره للآيتين: «بَلْ هو قرآن مجيد، في لَوْحٍ محفوظ» (الآيتان ٢١، ٢٢، البروج)، إن اللوح المحفوظ هو أمّ الكتاب. إذن فهما مترادفتان، لذا ترجمنا Archétype divin باللّوح المحفوظ. ومن جهة أخرى يرى المحلّل النفساني فتحي بن سلامة في كتابه عن حياة محمّد «فلق الصبح» La nuit brisée أن كلاًّ من أم الكتاب واللوح المحفوظ يرمزان في لاشعور محمد إلى ما قرأه ونسيه من العهدين القديم والجديد، بعدما أصيب بفقدان الذاكرة الهستيري Amnésie hystérique. ويسوق دليلا على رجحان فرضيته أن لفظ النسيان ورد في القرآن ٥٣ مرّة ومنها آية: «وسنُقرئُك فلا تنسى» (الآية ٦، سورة الأعلى)، وآية: «ما ننسخ من آية أو نُنسها [وفي قراءة أخرى ونُنسيكَها] نأت بخير منها أو مثلها» (الآية ١٠٦، سورة البقرة). ومعروف في الطب النفسي أن فقدان الذاكرة هو أحد أعراض الفصام. [المترجم]

مشيئة الله، الكتب المقدسة السابقة. وقصارى ما يستطيع أن يحاوله مُفسّر القرآن هو تحديد الأسباب الظرفية التي نزلت فيها على الرسول هذه الآية أو تلك[1]. ولا مجال للمناقشة إلا داخل نصٍّ ذي مَنشئٍ إلهي تمّ قبوله بصفته تلك، لكي يُفسَّر ويُؤَوّل. وهنا تكمن بالضبط المزاعم الدينية التي يعتبر الباحث الحديث أن من واجبه الابتعاد عنها ولكن دون أن يتجاهلها مع ذلك إذ أن الأدب حيثما يعبّر عن نفسه يمكن أن يكون حاملاً، هو أيضاً، لمعلومات تاريخية بالمعنى الحقيقي.

تختلف عن ذلك أيضاً، حتى ولو كانت متجذّرة في تفكير حديث، وجهة نظر بعض الباحثين المسلمين الحاليين الذين يتموقعون بوضوح تام في خط إصلاحيّ، يقّل أو يكثر صرامة حسب الحالات، مُقارنة للفكر الإسلامي التقليدي. كلّهم يؤكدون على القيمة الميتافيزيقية والروحية والأخلاقيّة للرسالة القرآنية. إلا أنهم يحبذون وضع نصوص هذه الرسالة في سياقها التاريخي وإعادة تقييمها مُقابل غِلّ المأثور التقليدي الذي يكبّلها، وجعل الأحكام أو التوجيهات التي تحتويها في النظام السياسي، والاجتماعي أو الشرعي نسبيّة، وبإعطائها إمكانية تأويل وقراءة مطابقة لتطوّر الذهنيّات وللمسائل الأخلاقية الجديدة التي يطرحها المجتمع الحديث. إذن، فالمناقشة لا تتناول القرآن وتاريخ تكوّنه كنصّ، بقدر ما تهتم بإعادة فحص

---

(١) فيما يتعلّق بالأدب التقليدي لأسباب النزول، انظر لاحقاً الفصل ٥، ص ١٥٤ «أسباب النزول».

استيعابه الظرفي من طرف الأجيال المسلمة السالفة، مما يشهد على ذلك بشكل خاص الأدب الفقهي الإسلامي التقليدي. حتى الآن يبدو أن الأستاذ الجامعي التونسي عبد المجيد الشرفي (وُلِد سنة ١٩٤٢)، هو الأكثر منهجية في هذه المحاولة لإعادة تقييمِ معمّقة في منظور «تحديث الفكر الإسلامي»[١].

المقصود هنا هو مناقشة تدور في داخل المجتمع الإسلامي المعاصر، وهي أساسية له ولا تخلو من فائدة لمن لا يشكلون جزءاً منه. وعلى العكس من ذلك، بحثنا هذا يحصر عمداً موضوعه الخاص في التاريخ النقدي للآيات والسور القرآنية، الذي لم يُعالَج أبداً مباشرة، بما هو كذلك، من هذا التيّار المجدِّد.

تاريخ النصوص النقدي

الطرق الفيلولوجية والتاريخو-نقدية

أولى الدراسات الحديثة في تاريخ النصّ القرآني أنجزها المستشرقون الألمان. كان غوستاف فايل (Gustav Weil)، بكتابه «مدخل تاريخو-نقدي للقرآن» (١٨٤٤)، هو الذي دشّن المحاولات لوضع كرونولوجيا مُمَنهَجة لمختلف الوحدات التي يتكوّن منها

---

(١) هذا عنوان سلسلة محاضرات أُلقيت بالعربية في الدار البيضاء سنة ١٩٩٤ ثم نُشرت في نفس المدينة سنة ١٩٩٨. انظر البيبليوغرافيا تحت إسمه وأيضا تحت اسم فيلالي أنصاري: إصلاح الإسلام؟ الذي يقدم الممثّلين الرئيسيين لمحاولة التجديد هذه داخل الأمة الإسلامية المعاصرة.

المصحف وهي السوَر، ثم تبعه بعد ذلك بقليل تيودور نولدكه (Theodor Nöldeke)، بكتابه «تاريخ القرآن»[1] (١٨٦٠) الذي أُعيدت كتابته فيما بعد ثم أُضيف إليه، بين ١٩٠٩ و١٩٣٨، بأعمال فردريش شفالي (Freidrich Schwally) في كتابه «جمع القرآن» وغوتهلف برغشترِسر (Gotthelf Bergsträsser) وأوطو بريتزل (Otto Pretzel) في كتابه «تاريخ النصّ القرآني»[2]. هذه المؤلفات، التي غدت كلاسيكية، والتي جُمعت مُعطياتها لاحقاً مع معطيات باحثين آخرين، وَضَعت الأسس لتاريخ نقديّ للنصّ. يتموقع ريجيس بلاشير (Régis Blachère) (١٩٠٠-١٩٧٠) في هذا الخط، وقد كان، في الجيل الذي سبقنا، أستاذ الدراسات القرآنية في فرنسا. أما المستشرق الإنجليزي ريتشارد بِل (Richard Bell)، مؤلف كتاب «القرآن، ترجمة مع إعادة ترتيب نقدي للسُّوَر» (١٩٣٧-١٩٣٩)، فهو يحتلّ في هذا الصنف من البحث مكانة متميّزة سنعالجها بعد قليل[3].

اعتمد المستشرقون على معرفتهم المعمّقة ليس للّغة العربية وحسب بل وأيضاً للُّغات الشرقية الأخرى ساميّةً كانت أم لا. ولذا

---

(١) تَرجم هذا الكتاب د. جورج تامر ونشرته دار نشر جورج ألمز، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٤؛ صدرت ضدّ هذا الكتاب فتاوى عديدة ومُنع في الكثير من الدّول العربيّة بحجّة «إثارة النّعرات الطّائفيّة». وقد أعادت طبعَه دار منشورات الجمل سنة ٢٠٠٨. [المترجم]

(٢) الإحالة إلى هذه المؤلّفات الثلاثة المجموعة في كتاب واحد سنقع الإشارة إليها بمختزل واحد: Nödeke, *GdQ* I, II, III.

(٣) فيما يخصّ تطورات البحث الإستشراقي في هذا الموضوع، انظر: A. T. Welch, "al-Kur'ân", E. I. V, 416a-420b; A. Rippin, *The Qur'ân*, Introduction, وبالخصوص الصفحات XVIII-XXII.

وقع الحديث، بخصوص أعمالهم، عن بحث أو طريقة «فيلولوجية». يجب أن يُفهم هذا المصطلح في معناه شبه العام، متضمّناً في نفس الوقت المعرفة باللّغات والبحوث بجميع أنواعها في النصوص القديمة التي تسمح بها هذه المعرفة. بيد أن الموضوع الرئيس لهذه البحوث كان من طبيعة تاريخية: في الواقع كان الهمّ الأول للمستشرقين إعادة كتابة تاريخ القرآن بما هو نصّ بفضل طرق نقد النصوص والأدب.

القرآن والتاريخ

ومع ذلك ينبغي أن نلاحظ أن القرآن في حدّ ذاته لا يقول شيئاً تقريباً عن تاريخه. الجدل القرآني في القرآن الذي ألمحنا إليه سالفاً يتنزّل في سياق لا يقينَ فيه البتّة حتى يمكنه أن يقدم لنا معلومات موثوقة عن تاريخ النصوص المعنية. وفضلا عن ذلك، فإن القرآن هو عموماً، ضنينٌ جدّاً بكلّ تدقيق تاريخي للوقائع بما في ذلك ما يخصّ محمّداً ومراحل نبوّته. بكامل التجرّد نقول إنّه من المدهش جدّاً أن يكون قد تسنّى لبعض المستشرقين اعتبار القرآن الوثيقة التاريخية الأساسية لبدايات تاريخ الإسلام الأولى، بل أنه يشكّل المرجع الأوّل، وهو الوحيد الموثوق إلى حدّ ما لمعرفة سيرة مُؤلّفه. والحال أن أسماء الأعلام فيه مثل «محمّد»، «مكّة» و«المدينة» (أو «يثرب») تُعَدّ على أصابع اليد الواحدة. فيما يخصّ ذكر المعركتين الواردتين فيه، يكتفي النصّ بالقول بأن الله أعان فيهما المؤمنين. كما لم يرد في المصحف ذِكْر أيٍّ كان من «الصّحابة» الكبار المؤسّسين للحركة إلى جانب مُحمّد، وهذا صحيح أيضاً بالنّسبة لعدّة عناصر أخرى خاصّة

بتاريخ بدايات الإسلام والتي عرفناها من أماكن أخرى[١]. لا شكّ أن هذه الملاحظات صورية، غير أنها تشكّل مؤشّراً على واقع أن القرآن هو عكس «تاريخ» [للإسلام ومُؤسِّسه] كما حَلَم بذلك مستشرقو القرن التاسع عشر.

المأثور التقليدي

إذا ما كان التحليل النصي والأدبي للقرآن ليس بكاف لتدارُك فقر النص القرآني فيما يتعلق بالمعطيات التاريخية الخالصة، فإن البحث الإستشراقي لا يمكن له أن يستغني عن تقصي الحقائق في المأثور التقليدي في كل ما يمتّ لكلّ من القرآن ومحمد بصلة، وهذا المأثور مكوّن أساساً من الحديث، أي كتب الصِّحاح الهائلة الجامعة للأقوال، والأفعال والحركات والسّكنات المنسوبة لنبيٍّ الإسلام وأصحابه، ومن امتداداتها في مأثور التفسير والسيرة[٢].

من بين هذه الإمتدادات، توجد الروايات الهادفة إلى تنزيل هذه الآية أو تلك أو فقرة قرآنية في إطارِ تاريخاني[٣] (historicisé)، أطلق

---

(١) مثل كتب السيرة والتاريخ. [المترجم]

(٢) كلّ واحد من الأقوال، والأفعال والحركات والسّكنات المنسوبة إلى نبيّ الإسلام يُشار إليها تحت اسم حديث. وتعميما، فالحديث يشير إلى مجموع هذه الأقوال، والأفعال والحركات والسّكنات المجموعة في كتب الحديث والتي لها قيمة معيارية بالنسبة للأمة الإسلامية.

(٣) الاهتمام التاريخاني بالنصوص الدينية، إهتم به الكهنة لإثبات أصالة وصحّة نصوص الكتاب المقدس والأناجيل. واهتم به مؤرّخو الأديان المقارنة لتتبّع مسار النص الديني المؤسِّس والتغيّرات التي طرأت عليه خلال تاريخه. [المترجم]

عليه المؤلّفون المسلمون «أسباب النزول». وهذه الروايات متناثرة في التفاسير القرآنية الكلاسيكية.

هناك نوع ثان من المأثورات مرتبط وثيق الارتباط بما سبق ذكره. إنها الأخبار التي جُمّعت في المصنّفات أو المؤلفات التي تهمّ حصراً سيرة وتاريخ نبيّ الإسلام في تسلسلها الزمني؛ وهو ما يُشار إليه بالمصطلح العام سيرة أو «حياة» الرسول.

وأخيراً هناك روايات خاصّة مكرَّسة لما يُسمّى عامة جمع القرآن، وهو ما يعني تاريخ تأليف وكتابة القرآن بعد وفاة نبيّ الإسلام. فعندما توجد هذه الروايات في إطار السّنة، فإنها تشكّل ضرباً من الإمتداد للسّيرة: وفعلاً، لم يعد المقصود حينئذ، حسب المصنّفين، إلاّ مجرّد تسجيلِ وكتابة كلّ ما رُوي عن محمد بما هو «قُرآنات» طِوالَ فترة نبوّته. وعندما توجد هذه الروايات في مصنّفات هستوريوغرافية (historiographique) أكثر حياداً، فإنّها تسمح بتصوّر تاريخ أكثر تشعّباً من ذلك بكثير.

إطار زمكاني مُقَنَّن

إنطلاقاً من هذين الأساسين، التحليل النّصي والأدبي من جهة، وتقصّي المعطيات التراثية، من جهة أخرى، حاول علماء القرنين الأخيرين، ما استطاعوا إلى الدقّة سبيلاً، إعادة ترتيب التسلسل الزمني للسّور التي تُؤلّف القرآن. نولدكه (Nöldeke) وتلامذته، مع فروق دقيقة شتّى، استأنفوا وهذّبوا مخطّط العلماء المسلمين القدامى. وحسب هذا المخطط فبالإمكان تصنيف السور زمنيّاً أوّلاً وقبل كل شيء، ثم

تبعاً لأسلوبها وموضوعاتها الغالبة، في فترات ثلاث متمايزة من دعوة محمد في مكة. أما سور الفترة المدنية، بداية من الهجرة، فإن ترتيبها يجب أن يأخُذ بعين الإعتبار سلطة محمّد السياسية المتزايدة وتلاحق غزواته، وأخيراً اهتمامه بتنظيم أُمَّته ببعض الأحكام التشريعية، الشعائرية أو الاجتماعية.

تقسيم المصحف إلى «سور مكيّة» و«سور مدنيّة»، حسب السّنة، انتهى إلى فرض نفسه على علماء القرن الأخير باعتباره الإطار الزمكاني شبه المُقنَّن الذين قدّروا أن من واجبهم أن يحصروا ويهذّبوا ضمنه البحث في تاريخ النص القرآني. بيد أن عدّة تصنيفات أُضيفت تدريجيّاً لهذا المخطط الأول إلى درجة أن المستشرق الإنجليزي ريتشارد بل (Richard Bell) شكّك فيه. لقد استدلّ هذا الأخير داخل السور على تشعّبٍ وتشظٍّ كبيرين للنّصوص أكثر ممّا كان يُظَنّ. شَكْل المصحف الحالي ربّما كان حصيلة مراجعات، تحويلات، وإلغاءات أو تقميشات (compilations) متعاقبة، قد يكون بعضها وقع في زمن محمّد وتحت مراقبته، ولكنّ بعضها الآخر قد يعود إلى حقبة جمع الآيات والسور بعد وفاته[1].

بيد أنّ المخطط الكلاسيكي، وبإجمال شديد، هو الذي انتهى إلى تبوُّء مركز الصدارة، وواصل باحثون مشهورون الإحتفاظ به اليوم كمرجع مظهرين عموماً الاهتمام بتبديل مواقع السّور في السياقين

(١) نعرف من التفاسير والحديث أن النبي قد نسخ آيات من القرآن نَسْخَ إلغاءٍ للنّص لا نسخ حكمه وحسب مثل آية رجم الزاني والزانية: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتّة»، انظر السيوطي: الإتقان، ج ٢، ص ٥٦. [المترجم]

المتتاليين «المكّي» و«المدني» طوال فترة النبوّة. ومع ذلك، شكّك باحثون آخرون لا يقلُّون عنهم شهرة في خضوع هذا المخطط المفرطة للمعطيات الإسلامية التقليدية التي تُعتبر مصداقيتها، في نظرهم، أبعد ما يكون عن الوثوق بها.

الجدل حول مصداقية المصادر التقليدية

حقّاً، الإرتياب في عدد كبير من المعطيات التي يحملها الحديث ظهر باكراً. العلماء المسلمون في القرن التاسع (م) لم يفوّتوا فرصة، لأسباب شتّى، للتشكيك في صحّة عدد كبير من الأحاديث المنسوبة إلى محمّد فاضحين طابعها الموضوع(١). كان ذلك بالنّسبة لهم، مناسبة لإجراء أوّل عمل انتقائي قاموا به حسب معاييرهم الخّاصة(٢).

---

(١) مثلاً أبو حنيفة (توفي ١٥٠هـ) جمع في مسنده ٣٠٠ حديث لكن لم يعترف إلا بصحّة ١٧ حديث منها. أمّا أحمد بن حنبل الذي توفي بعد أبي حنيفة بـ ٩١ سنة فقد جمع ركاما من الأحاديث الموضوعة في معظمها وصل إلى ٥٠,٠٠٠ كما ذكر ذلك ابن خلدون في مقدّمته. [المترجم]

(٢) من الكتّاب المسلمين المعاصرين الذين شكّكوا في سلامة طريقة المُحَدّثين بمن فيهم صاحبي الصّحيحين، البخاري ومسلم، في جمع الأحاديث، أحمد أمين في ثلاثيته الشهيرة، فجر وضحى وظهر الإسلام، حيث آخذ المُحدّثين على عنايتهم بالسّند، أي سلسلة الرُّواة، وعدم الاعتناء بالمَتْن أي بالمضمون. وضرب لذلك أمثلة من البخاري الذي يروي أحاديث صحيحة السّند، حسب طريقته، ولكنّها متهافتة المتن، مثل: (لا يبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة). يقول أحمد أمين مُعقّبا: ها نحن في القرن الرابع عشر ومازلنا أحياء. أو الحديث الآخر الذي يقول: «مَن اصْطبَح كلّ يوم بسبع تمرات من عجوة لم يضره سمّ ولا سحر ذلك اليوم إلى اللّيل». ويعقّب أحمد أمين: لقد حلّلنا رَطَب المدينة فلم نجد فيه أيَّ تِرْياق... وفي ايامنا تزعّم المفكر الإسلامي جمال البنا [١٩٢٠-٢٠١٣] التيّار الفكري الذي يقدّم ألذع نقد لما جاء في=

في إطار البحث الحديث، مسألة الصحة التاريخية للمصادر الإسلامية التقليدية، في جملتها، أثارَها منذ ١٨٩٠ الإسلامولوغ المجري غولدتسيهر (Goldziher) في كتابه «دراسات محمّدية»، وأثارها أيضاً في ١٩٠٥، المؤرِّخ الإيطالي ليون كيطاني (Leon Caetani)، منذ المدخَل إلى دائرة معارفه النصّية في عشر مجلّدات «حوليّات الإسلام». الإرتياب في الإعتماد على الحديث تعزّز أكثر بكتاب المستشرق الألماني جوزيف شاخت عن «أصول الفقه المحمّدي»[1]، الصادر في ١٩٥٠. أما دراسات غوتييه جوينبول (H. A. Gautier Juynboll) من جامعة ليدن، التّقَنيّة جدّاً عن إسناد الحديث فقد صدرت بين ١٩٧١ و١٩٩٤. وهي تتنزَّل في الإمتداد المباشرة لأعمال شاخت. الجدل في الإعتماد على الأحاديث في مادّة تاريخ الإسلام هو إذن قديم، ودائماً راهن.

ينتظم نقاش اليوم حول المسائل التالية: في غياب تدقيق تاريخي حقّا في نصوص القرآن، من أين لنا أن القرآن يُمثّل كُليّاً وقطعِيّاً دعوة محمد في الحجاز طوال الثلث الأول من القرن السابع (م)؟ اعتمدنا في ذلك حصراً على الأخبار التقليدية التي رُويت في الحديث. لكن الإعتماد على هذه الروايات كوثائق تاريخية عن هذه الحقبة يجوز التشكيك فيه بسبب طابعها المتأخّر وإعادة جمعها بعد الحدث بزمن

=متون الحديث وينادي بغربلة ما ورد خاصة عند البخاري ومسلم من أحاديث لا يقبلها العقل والمنطق ولا تستسيغها أبسط المعايير الأخلاقية. انظر مثلاً كتابيْه: «تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم» و«جناية قبيلة حدّثنا» [المترجم]

(١) وهو مترجم إلى العربية. [المترجم]

طويل. الأحاديث المتعلّقة بمسألة معيّنة هي غالباً متضاربة من مُحدِّث إلى آخر. والأحاديث الخاصة بأسباب النزول هي غالباً عاجزة عن تقديم تفسير مقبول لنصوص إيحائية خالصة [الآيات المتشابهات][(١)] مثلما نجد منها بكثرة كاثرة في القرآن؛ كثير من هذه الأحاديث كُتبت وانتشرت خارج شبه الجزيرة العربية، في الأمصار المفتوحة، وكان

---

(١) الآيات المتشابهات التي جاء ذكرها في الآية: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات مُحكَماتٌ هنّ أمّ الكتاب وَأُخَرُ متشابهات (...) وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كلّ من عند ربّنا...» (سورة آل عمران، ٧). وهي الآيات ذات المعنى الملتبس أي المتناقض؛ وقد قدّرها بعض الباحثين بـ٩٤٪ من آيات القرآن الـ ٦٢٣٢ أي ما يعادل ٥٨٥٨ آية [مجموع الآيات الكلي في طبعة فلوغل (١٨٣٤) ٦٢٣٨ آية، بينما في طبعة القاهرة (١٩٢٦) ٦٢٣٦ آية]. وقد جاء في الإتقان: «وقد حكى ابن حبيب النيسبوري في المسألة ثلاثة أقوال: أحدها أن القرآن كله مُحكَم لقوله تعالى: «كتاب أُحْكِمَت آياته»؛ الثاني كلّه متشابه لقوله تعالى: «كتاباً متشابِهاً مثاني»؛ والثالث وهو الصحيح انقسامه إلى مُحكم ومتشابه للآية...». الإتقان، ج ٢، ص ٢. فهذه الآية التي تبدو محكمة للقراءة السلفية أي النّصية، في الواقع آية متشابهة أي ملتبسة ومزدوجة المعنى: القرّاء والمفسرون الذين اعتبروا الواو عاطفة تراءى لهم أن «الراسخون في العلم» يشاركون الله نفسه في علم آياته المتشابهات. أما الذين اعتبروا، بالعكس منهم، أن الواو استئنافية فقد خصّوا الله بمعرفة معنى آياته المتشابهات أمّا البشر فليس لهم في ذلك شيء. وقس عليها باقي الآيات التي تبدو للقراءة السلفية من البينات، وهي في حقيقتها من المتشابهات. وهكذا فالآيات المتشابهات، تكشف لنا شخصية نبي الإسلام النفسية التي جعلت القرآن على حدّ تعبير فولتير في رسالته لصديقه ملك بروسيا (١٧٤٢/١/١٢): «كتاباً مُبهماً: Un livre inintelligible» وهو ما أدركه قبله المفسرون الذين كانوا يقفون حيارى أمام معنى كلمة أو آية مستغلقتين عن الفهم؛ بل وأيضا من معاصري محمد نفسه بمن فيهم صحابته الأقربين. فهذا عمر بن الخطاب يقول: «ثلاث لأَن يكون النبي صلى الله عليه وسلم بيّنهنّ لنا أَحبُّ إليّ من الدنيا وما فيها: الخلافة، والكلالة، والربا». السيوطي، الدرّ المنثور في التفسير المأثور، ج ٢، ص ٤٤٢، (آية الكلالة، النساء، ١٧٦). [المترجم]

دَوْر معتنقي الإسلام من غير العرب في ذلك مُهمّاً جدّاً[1]، هذه الأحاديث، فيما يبدو، تعكس بالأحرى الصورة التي أرادت أُمّة مؤمنة، أمّة الإسلام، أن تقدمها عن أصولها وعن مؤسّسها؛ وأخيرا، فبالإمكان أن تكون هذه الأحاديث، إلى حدّ ما وغالباً، إسقاطاً على ماض حجازي تَأَسْطَرَ (mythifié)، مواقف وجدالات حدثت في زمن متأخّر، مثلاً في ميادين الفقه والقراءات[2]. وهكذا إذن فهذه المعطيات يمكن تحليلها على نحو مفيد بما هي كتابات أدبية متأخّرة، وليس بما هي وثائق عاكسة للحقيقة «التاريخية» لأساس الإسلام الأوّل.

الباحثون المعاصرون

في إطار هذا التساؤل يجب تنزيل أعمال جون وانسبرة (John Wansbrough) من جامعة لندن الذي تُوفّي أخيراً [١٩٢٨-٢٠٠٢]. نشر

(١) انـظـر: Anne-Marie Delcambe, La schizophrénie de l'Islam, Desclée de Brouwer, Paris 2006, surtout le chapitre II: "L'Islam et l'histoire: une religion de convertis". آن ماري دلكومب: فُصام الإسلام، خاصّة الفصل الثاني: «الإسلام والتاريخ: دين المُعتنِقين»، وهو كتاب فرنسي جدير بالترجمة إلى العربية رغم المسحة السجالية المبثوثة فيه هنا وهناك. [المترجم]

(٢) هناك عشر قراءات للقرآن منها سبعة مُعتمدة. وقد أورد السيوطي: «واشتهر من هؤلاء في الآفاق الأئمة السبعة. نافع: وقد أخذ عن سبعين من التابعين منهم أبو جعفر، وابن كثير: وأخذ عن عبد الله بن السائب الصحابي. وأبو عمرو: وأخذ عن التابعين. وابن عامر: وأخذ عن أبي الدرداء وأصحاب عثمان. وعاصم: وأخذ عن التابعين. وحمزة: أخذ عن عاصم والأعمش والسبيعي ومنصور بن المعتمر وغيره. والكسائي: وأخذ عن حمزة وأبي بكر بن عياش ثم انتشرت القراءات في الأقطار وتفرّقوا أمما بعد أمم.»، الإتقان، ج ١، ص ١٥٩. [المترجم]

وانسبرة على التوالي كتابين مهمّين: الأول، دراسات قرآنية (١٩٧٧)، تمحور حول القرآن واستلهم طرق البحث البيبْلي [نسبة للكتاب المقدس (البيْبل)] المعاصر. انتهى وانسبرة إلى الخلاصة، المشطّة نوعاً ما، بأن القرآن الذي بين أيدينا لا يمكن أن يكون قد اكتمل جمعه قبل نهاية القرن الثامن (م)، بَلْهَ في بداية القرن التاسع. الكتاب الثاني، البيئة المتعصّبة (Le milieu sectaire) (١٩٧٨) وقد كرّسه للأحاديث والسير النبوية ولبدايات الإسلام. إسهام وانسبرة الأساسي يخصّ طريقة مقاربة النصوص بصورة عامّة. فهو يلقي الأضواء على واقع أن هذه النصوص جميعاً ينبغي أن تُعتَبر، أساساً، كآثار أدبيّة كُتبت في زمن متأخر وليس كموضوعات وثائقية من طبيعة «تاريخية» بالمعنى الدقيق للكلمة. الأحاديث والسير النبوية تعكس ما قدّر مؤلّفوها، المنتمون لبيئة رجال دين متخصّصين، أنّ من واجبهم تقديمه عن «تاريخ الخلاص الإسلامي»، وعن صورة «رسول الله» وعن المغامرة الفريدة للأُمّة التي أسّسها.

ففي هذا المنظور ذاته يتنزّل عموماً اليوم بعض الباحثين: مؤرّخون لبدايات الإسلام، مثل مايكل كوك (Michael Cook) (كيمبريدج)، باتريشيا كرونه (Patricia Crone) (أكسفورد) [١٩٤٥-٢٠١٥]، جيرالد ر. هاوتينغ (Gerald R. Hawting) (لندن)، ويهودا نيڤو (Yehuda Nevo) (اسرائيل)؛ وكذلك الإختصاصيون في الدراسات القرآنية مثل أندرو ريبين (Andrew Rippin) (كندا) [١٩٥٠-٢٠١٦] أو في الحديث والسّيرة مثل أوري روبين (Uri Rubin) (تل أبيب).

بيد أن هذا الإرتياب الراديكالي لا يشاطره جميع الباحثين، رغم

أنهم عموماً متّفقون على ضرورة إعادة الفحص النقدي للمصادر التقليدية. مثلاً، الجامعي الألماني هارالد متسكي (Harald Motzki)، بروفيسور في Nimègue، ركّز أيّما تركيز على إعادة هذا الفحص النقدي مُظهِراً في نفس الوقت الاهتمام بإعادة تقييم المواقف الصارمة التي أبداها غولدتسيهر وشاخت وتلامذتهما. ومن جهة أخرى، فإن مجموعة من باحثي الجامعة العبرية بالقدس، تقليداً لـ: م. ج. كيستر M. J. Kister، قد تعلّقت خاصّة بإعادة كتابة تاريخ بدايات الإسلام في شبه الجزيرة العربية نفسها. برهن هذا التيّار من الباحثين عن شيء من التفاؤل فيما يتعلّق بإمكانية إعادة الكتابة هذه بالإستخدام الذّكي للمصادر الإسلامية، ممّا يقتضي إعادة النظر فيها، في تنوّعها، وإعادة جمع معطياتها بعناية أو بتحليلها تحليلاً نقديّاً. وهذه مثلاً حالة مايكل ليكر (Michael Lecker)، فيما يخصّ تاريخ المدينة، المنطقة التي أسّس فيها نبيّ الإسلام أمّته الناشئة.

فيما يتعلّق بالبحث الجامعي الفرنسي في القرآن، فقد عرف، منذ ريجيس بلاشير، بعض الإنكماش لبعض الوقت. مختلف المحاولات التي أشرنا إليها آنفاً من إعادة الفحص الرّاديكالية لنصوص الإسلام الأولى لم تَلْق في فرنسا حتّى الآن، رغم عدم تجاهلها، إلاّ صدّى ضعيفا، إن لم يكن تحفُّظاً حذراً. لا نجد أيّة إشارة لهذه البحوث في الكتاب الأساسي الوحيد الذي صدر حديثاً عن القرآن وأصول الإسلام: «شيخ القبائل» *Le Seigneur des tribus* (1997) تأليف جاكلين شابّي، بروفيسور بجامعة باريس VIII. اتّبعت المؤلفة في هذا الكتاب، والحقّ يُقال، مشروعاً خاصّا وشخصيّا جدّا، من طبيعة أنتروبولوجية وتاريخية في آن واحد: تقديم القرآن، منظوراً إليه

كمجموعة من الدعوات التَّبْشيرية ذات الأصل الشفوي أساساً، فيما تسمّيه المؤلّفة بالسّياق الأول لاستقباله، ألا وهو السّياق القَبَلي العربي في الحجاز في القرن السابع (م). النقاش العلمي في طبيعة وضرورة إدراج المأثور التقليدي حول القرآن في سياق تاريخي (La nécessaire contextualisation) لم يكن أقلّ حضوراً على امتداد تحليلاتها سواء فيما يتعلّق بالحديث، أو بالسيرة النبويّة، أو بالتّفسير المأثور المُسمّى أسباب النزول[1].

(١) أعمال كلود جيليو، أستاذ متقاعد بجامعة آكس أون بروفانس، تناولت حتى الآن أساساً تفسير القرآن. في انتظار إنجاز تاريخ القرآن، أصدر بالإنجليزية، بالتعاون مع بيار لرشير Pierre Larcher، أستاذ بنفس الجامعة فصْلا معمّقا بعنوان: «لغة وأسلوب القرآن». انظر البيليوغرافيا. (تفسير الرواية exégèse narrative أو التفسير بالمأثور، هو الذي يُلغي التفكير الشخصي في النّص الديني، يقابله تفسير الدّراية exégèse réflexive أو التفسير بالمعقول، وهو الذي يعطي الأولوية للعقل على النقل وللتّفكير الشخصي فيه على مأثور الأسلاف. وقد ساد تفسير الرواية، مع استثناءات قليلة، منذ القرن الثاني عشر (م). ابتداءً من هذا التاريخ ساد فقه وتفسير الحنابلة، أصحاب الأثر، على حساب فقه وتفسير أصحاب النظر[المعتزلة]. فقه أصحاب الأثر الحنبلي عمّقه الأشعري، بعد أن تخلّى عن الإعتزال واعتنق الحنبلية، في آخر كتبه «الإبانة عن أصول الديانة» حيث يؤكّد: «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسّك بكتاب الله، ربّنا عزّ وجلّ، وبسنّة نبيّنا محمّد (صلعم)، وما رُوِي عن السادة الصّحابة، والتّابعين، وأئمّة الحديث، ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل - نضّر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته - قائلون، ولما خالف قوله مخالفون». (ص ٢٠)، رغم أن الحنابلة كانوا الوحيدين خلافا للمذاهب السنّية الثلاثة الأخرى المالكي، الحنفي والشافعي، الذين رفضوا الأشعرية بسبب قبولها تأويل النص القرآني ونظريّة «الكسب». ومنذ القرن السادس هـ، الثاني عشر م، حملت الحركة السّلفية لِواءَ فقه وتفسير الأثر، هذه الحركة التي تمثّلها اليوم الوهّابية ومعظم الإسلام السياسي المعاصر المهووس بعبادة الأسلاف.) [المترجم]

محمد أركون، بروفسور متقاعد من جامعة الصربون III[1] ومؤلّف كتاب «قراءات القرآن» *Lectures du Coran* (١٩٨٢)، يُلِحّ، من جهته، على ضرورة تنويع طرق مقاربة القرآن. الإتجاه التاريخو-نقدي الذي غدا كلاسيكي عند المستشرقين لم يستنفذ قطُّ الطرق الممكنة؛ بل أن هذا التوجه يميل إلى تجاهل الإمكانيات التي تفتحها الألسُنيّة، والسيميائية، والأنتروبولوجيا أو السوسيولوجيا التاريخية، على «قراءة مفتوحة» للقرآن تذهب إلى ما أبعد من الاهتمام التّاريخاني (historicité) أو التحليل الأدبي والألسُني الستاتيكي[2] (Statique). وبالرغم من ذلك فالتاريخ النقدي للنصّ القرآني مسألة لا مفرّ منها، ويشكل شرطاً مسبقاً لطرق المقاربة الأخرى التي قدّم أركون آفاقها في مدخل كتابه، وحاول أن يُطبّقها على هذه السورة أو تلك في الفصول التّالية.

---

(١) توفّي محمد أركون في ١٤ سبتمبر ٢٠١٠ عن سنّ تناهز ٨٢ سنة، وهو غنيّ عن التعريف. [المترجم]

(٢) أي ثابت لا يعتريه التطوّر. من الأفضل تعريب أكثر المصطلحات التي تكاد تكون منمّطة في اللّغات الحيّة بدلا من ترجمتها العقيمة كثيراً وغالباً؛ أوّلا لأن المعاجم الفرنسية العربية جميعاً تترجم في أحسن الحالات الكلمات التي شَرَحت بها المعاجم الفرنسية المصطلح ممّا يؤدّي إلى ترجمة المصطلح بأربع كلمات أحياناً، وعندئذ تنتفي عنه صفة المصطلح؛ وثانيا لأنّ الهوس بترجمة المصطلحات ترجمة تقريبية أو خاطئة فضلا عن ذلك، سببه اللاشعوري أو نصف الشعوري هو التقيّد بفقه الولاء والبراء الذي يحرّم ويجرّم «تقليد اليهود والنصارى في استخدام لغتهم إلاّ للضّرورة القصوى (...) وفي التأريخ بتاريخهم». محمد سعيد القحطاني، من مفاهيم عقيدة السلف الصالح: الولاء والبراء في الإسلام، دار الفتح الإعلامي العربي، القاهرة، الطبعة السابعة ١٤١٧هـ [كذا] [المترجم]

أبعد من التاريخ النقدي والتحليل الأدبي

الكتب الدينية مثل العهدين القديم والجديد والقرآن، تقدّم نفسها جميعاً: «كَكُتبٍ مقدّسة»، مرصودة لتبليغ رسالة عن الله وعن الإنسان في طبيعة كلّ منهما وفي العلاقات المتبادلة بينهما. نظراً لكون هذه الكتب مُؤسَّسة على مرجعيّات مشتركة بينها جميعا، رغم كونها مختلفة ومتضاربة غالباً، فمن شأنها أن تكون موضوع نقاش لاهوتي مقارن. التاريخ النقدي والتحليل الأدبي في تنوُّع طُرُقهما أصبحا اليوم شرطيْن مسبقين ضروريين لمثل هذا النقاش. ولكن ما إن يصبح هذان الشرطان الضروريان مضمونين، حتى يغدو بالإمكان تنزيل هذا النقاش اللاهوتي في المستوى الخاص به.

قونَنَة النّصوص

مختلف أسفار البَيْبَل اليهودي والمسيحي اكْتسَبت، من وجهة نظر تقاليد كلٍّ منها وفي لحظات من التاريخ، محدّدة إلى حدٍّ ما، مَنْزِلة الإعتراف بها ككتب مقدّسة. الإعتراف بقداستها، الذي استلزم إقصاء كتابات أخرى، لم يحدث إلاّ بعد مسارٍ طويل إمتدّ قرونا عدّة. بمقدور المؤرِّخ، فيما يتعلق بالقرآن، أن يصف، مع التعديلات اللازمة (mutatis mutandis)، مساراً مماثلا. كان الطور الأساسي للقرآن قصيراً نسبيّاً: الفترة التي امتدّ خلالها هذا الطور - من القرن السابع إلى بداية القرن الثامن (م) - كانت متأخرة بكثير، وقد شعر المسلمون بحاجة ملحة مًا لإنتاج كتاب يُعبّر عن رسالتهم الخاصة بهم مُقابل رسالة الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية. وبالرغم من أن مسار قَونَنة

القرآن[١] [في مصحف موحّد]، كان أكثر قِصراً زمنياً، فإنّه امتدّ مع ذلك إلى القرن العاشر (م)، أي حتى الإعلان النهائي، سنة ٩٣٦ (م)، عن قبول مُختلف «القراءات»[٢] المعترف بها في استخدام النّص المنزّل الوحيد[٣].

«كتاب الله»

هناك خاصيّة، تُثيرها بعض الآيات القرآنية وهي تتحدّث عن نفسها، تحدّد الفكرة التي يتصوّرها المسلمون عن طبيعة القرآن. هذا الأخير لا يدّعي لنفسه بأنّه «كتاب مقدّس» بقدر ما يدّعي بأنّه كتاب «إلهي» (Ecriture divine). هذا الإدّعاء يتجلّى، في علم الكلام، بإثبات التنزيل وقد صِيغ كأسلوب عملي (mode opératoire) للوحي القرآني. رسول هذا الوحي، الذي تلقّاه بواسطة الملاك جبريل[٤]، لم

---

(١) Canonisation إضفاء القداسة على القرآن أي الإعتراف النهائي ببعض القراءات والمصاحف وإقصاء القراءات الأخرى مع المصاحف الأخرى مثل مصحف أُبيّ، وابن مسعود، وعلي، وابن عباس، ويضيف الشيعة مصحفهم، التي نُزعت عنها صفة القداسة. ويمكن مقارنتها مع الـ ٣٤ إنجيل المنحولة التي نزع عنها آباء الكنيسة القداسة، لكن لحسن الحظ لم يحرقوها، لذلك نشرتها مؤخراً La Pléiade الفرنسية في جزئين. [المترجم]

(٢) أربعة عشر قراءة، أشهرها سبعة وأشهر السبعة قراءةُ ورش وحفص. تنوّع القراءات المتباينة والمتناقضة هو أيضاً تعبير عن الإبهام والتشابه في القرآن الذي أوّله كل قارئ وكل فرقة على هواهما.[المترجم]

(٣) R. Paret, "Kirâ'ât", E.I, V, 130a-130b.

(٤) يقول عالم نفساني: «إذا قلتَ أنّك تكلّم الله فأنت تصلّي، أمّا إذا قلت أن الله يكلّمني فعندك أفكار هاذية». [المترجم]

يكن إلاّ مجرّد مُبَلِّغ سلبي؛ ولم يشارك بأي قسط فعّال في كتابته، ناهيك عن صياغة مضمونه.

عموماً، إلاّ فيما ندر، يبدو أن نصوص البَيْبَل، في بُنياتها وفي لغتها، لا تدّعي لنفسها أيّ شيء من ذلك. وهذا عائد أساساً إلى الإطار السردي الذي هو إطار عدد كبير من أسفار البَيْبَل، وعائد أيضاً للتّنوع الكبير للأصناف الأدبية التي تمثّلها هذه الأسفار، وعائد كذلك إلى تنوّع المؤلِّفين، حقيقيين كانوا أم وهميين، الذين نُسبت لهم هذه الأسفار. مفهوم «الكتابة المقدسة» في نصوص البَيْبَل ليس مُطابقاً للمفهوم الذي عبَّر عنه القرآن.

فعلاً، النصوص القرآنية لا تعبّر عن نفسها بأسلوب سردي، بل إنّها تُعبِّر عن نفسها بأسلوب إعلاني حُبِك بصورة يُفهَم منها أن الله، شخصيّاً، هو الذي يتكلّم. إذن، فإن النصوص القرآنية تدّعي بأنها آتية مباشرة من الله الذي «أنزلها» حَرْفيّاً على رسوله: إنه «كتاب الله» جرياً على التعبير المتداول لدى أجيال المسلمين الأولى. أمُّ الكتاب (archétype) لهذا الكتاب هي عند الله في لوح محفوظ، عبارة عن صورة أوّلية (pré-image) أزليّة للنّص القرآني الحالي. بما هي كذلك، وحتى في تعبيرها الأسلوبي، هذه النصوص القرآنية هي التي أراد لها كتّابها أن تُعلن نفسها (s'autoproclament) [وحياً منزّلا من اللوح المحفوظ (المترجم)]، وبما هي كذلك سيتمّ قَبولُها، تصوّرها وتقديمها سواء من المخيال الجَمْعي أو من إجماع علماء الكلام. عبارة «كلام الله» التي تُنسب للنّصوص القرآنية هي إذن عموماً مرصودة لتُفهم بهذا المعنى الحصري جدّاً وشبه المجسِّد.

مؤرّخ النصوص والأفكار يستطيع تماماً أن يكتب التاريخ «الدنيوي» لهذا المفهوم للنص المقدَّس إعتمادا على الوثائق المنقوشة (épigraphiques) والأدبية للشرق الأوسط القديم. ولكنّ الدرب طويل أمام تقليد عريق كالتقليد الإسلامي، قبل أن يقبل تنزيل نفسه بنفسه في الإرث المشترك للتّعبير الديني القديم. ومهما يكن من شيء، يبدو جيّداً أنّ ما قد يُسمّى اليوم ضرباً من الكلام المجازي (métaphorique)، كان قد اكتسب قُوّةَ التعبير الدغمائي إبّان فترة جمع المصحف ووضعه في صيغته النّهائية. وهكذا، فانطلاقاً من هنا، سَيَنْمُو في القرن التاسع (م) الجدال الخاص بالمسلمين في طبيعة خلق أو أزليّة القرآن[1].

(١) اعتبر مُتكلّمو المعتزلة أن صفة الكلام، في الله، وكذلك للقرآن الذي يبلّغ هذا الكلام، هُما حقيقتان مخلوقتان لا يجوز أن نجعل منهما كيانين أزليين عند الله، إذ أن الله هو الواحد المتعالي. وخلافا لذلك استنتج بعض المحدّثين، خاصّة ابن حنبل، من النصوص المذكورة آنفاً أن القرآن أزليّ غير مخلوق ومثله في ذلك كمثل كلام الله الذي يحتوي عليه. في النهاية، تغلّب هذا المعتقد في الأرثوذكسية السّنية.

الفصل ٢:
مقاربة أدبية للقرآن

مُدوّنة كتابات

القرآن مُدوّنة

القرآن كما يقدّم نفسه اليوم هو مجموع نصوص، هو مُدوّنة. هذا هو التعريف الذي يمكن استخلاصه في الوقت ذاته ممّا نعرفه عنه على نحو ملموس، ومن التعبير الذي يستخدمه المأثور الإسلامي عندما يصف عمليّة جمع القرآن.

إذا تفحّصنا مضمون المصحف الحالي، يمكننا أن نتعرّف في بعضٍ من نصوصه، من خلال تعبيرها المشوَّش أو «المتشظّي» «éclaté»، على أصداء روايات شفهية بدائية. يمكننا أيضاً التَّعرّف، في نصوص أخرى، على تأليفات أصليّة مكتوبة وأكثر حُبكة. وأخيرا، بإمكان عين خبيرة أن تكتشف أكثر من مرّة داخل خطاب [قرآني (المترجم)] ترتيبات وإقحامات تَكسر فيه بوضوح وحدته الأوّلية[1].

---

(١) مجموع الآيات الذي يُكوّن السورة ٢٤ («النور») ٢٧-٦١ يقدّم في هذا الصدد مثالاً=

ممّا يعني أن النصوص أُلّفت وحضّرت تدرِيجيّا. على أية حال، عندما

=مميّزاً حلّله غولدتسيهر، *Dogme*، ص ٢٥٥-٢٥٦.

(يقول غولدتسيهر: «يتعلق الأمر في سورة النور (٢٤) (بداية من الآية ٢٧) بالكيفية التي يتزاور بها المؤمنون، الذين عليهم أن يستأنسوا بها ويسلموا على أهل البيت وعليهم أيضاً أن يتصرّفوا مع النساء والأطفال. الأحكام الخاصة بهذه المناسبات صارت مشوشة من جرّاء إقحام استطرادات، في الآيتين ٣٢ و٣٤، ثم من الآية ٣٥ إلى ٥٦، لا علاقة لها إلا من بعيد بالموضوع الأساسي (انظر نولدكه - شفالي، ٢١١). أخيرا، في الآية ٥٧، نعود إلى الإستئذان في الزيارة، حتى الآية ٥٩. ثم ورد في الآية ٦٠: «ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم أو بيوت إخوانكم أو بيوت أخواتكم أو بيوت أعمامكم أو بيوت عماتكم أو بيوت أخوالكم أو بيوت خالاتكم أو ما ملكتم مفاتحة أو صديقكم ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً أو أشتاتا فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم تحية من عند الله مباركة طيبة كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تعقلون» (٦١).

يأذن محمد هنا للمؤمنين بالجلوس بحرية إلى مائدة أقاربهم، وحتّى بقبول ضيافة أهلهم. جليّ للعيان أن الألفاظ الأولى للآية ٦٠، التي توسع الحرية للعمي، والعرج والمرضى، لا تتساوق جيّداً مع المجموع الطبيعي للسياق.

أخذ مؤلّف بحث في «الطب في القرآن» مأخذ الجد هذا التجاور، ووجّه ضده النقد التالي: إذا كان تناول الطعام مع العمي والعرج لا حرج فيه، «تناول طعام مشترك مع مريض يمكن بالعكس أن يشكل خطرا على الصحة، وكان الأحرى بمحمّد أن لا يقاوم الإشمئزاز الذي تثيره هذه المواكلة» (Opitz, Die Medizin im Koran. Stuttgart, 1906, 63).

إلا أن فحصاً أكثر تعمقاً يبرهن لنا أن المقطع الغريب عن السياق وقع اقحامه فيه، وهو متأتي من مجموعة أخرى من التعاليم. هذا المقطع (من الآيات) ينطبق في الأصل، لا على الإشتراك في الطعام خارج المنزل، ولكن على المشاركة في الحملات الحربية للإسلام الفتي. النبي، في السورة ٤٨، الآيات ١١-١٦، يندّد بأولئك «المخلّفون من الإعراب» الذين لم يشاركوا قَطّ في الغزوة السابقة، ويتوعّدهم بأشد العقوبات الإلهية. ثم يضيف (الآية ١٧): «ليس على الأعمى حرج ولا على=

نتكلّم عن القرآن، فإنّنا نجد أنفسنا أمام مُدوّنة شكّلتها كتابات مختلفة وليس أمام كيانٍ قد يكون مستقلاً عن هذا الواقع المحسوس والملحوظ.

تنافر مضمون النصوص القرآنية، الذي أخفته وحدة المصحف الصورية، يسترعي انتباه القارئ الفطن. كذلك يكشف التحليل الألسني والأدبي التنافر في أسلوب هذه النصوص، حسب أوقات تألفيها، وحسب أنواع الخطاب الذي يمكن أن نُلحقها به: فالمقطع الإيحائي عن حياة النبي المنزلية [التحريم ٦٦، ١-٥][1] يختلف عن

=الأعرج حرج ولا على المريض حرج» - وهو حرفيا نفس نص السورة ٢٤، الآية ٦٠ - وهو يعني أن تخلّف هؤلاء الأشخاص أو تخلّف آخرين بسبب مانع جدّي لا حرج فيه. هذه الجملة أُقحمت في هذا السياق الآخر، والتي كانت غريبة عنه، والواضح أنها أثرت في تحرير الآية التي لا يمكن استعادة بدايتها الأولية بيقين. مفسرون مسلمون أنفسهم حاولوا، دون افتراض الإقحام والحق يقال، تفسير هذه الألفاظ حسب معناها الطبيعي، على أنها ذريعة لأشخاص عاجزين جسديًا عن المشاركة في الحرب؛ ولكنّهم اضطرّوا للإعتراف بأن مثل هذا التفسير مرفوض بحجّة أن المقطع محلّ الإتهام، مأخوذ بهذا المعنى، «لا ينطابق لا مع ما سبقه، ولا مع ما لحقه» (البيضاوي، طبعة فليشير، II, 31,6). Ignaz Goldziher, *Le dogme et la loi dans l'Islam*, L'éclat et Geuthner, Paris 200. [المترجم]. لاحظ العالم النفساني Pierre Daco أن ما يميز هذاء الفصاميين المهلوسين الذين يعتقدون أنهم أنبياء هو التكرار... وقلنا أن القرآن ثلثه مكرر، وبما أن غولدتسيهر لا يعرف هذه الحقيقة فقد عزا التكرار في هاتين الآيتين إلى الإقحام... ومن الصعب قبول فرضية الإقحام بالنسبة إلى ثلث القرآن الآخر المكرر فيبقى التفسير الطبي النفسي هو أكثر مصداقية في ظاهرة التكرار في القرآن. فخلال «برحاء الوحي» أو «إغماءة الصرع» يتحدّث اللاشعور بتداعي الخواطر والأفكار والألفاظ مما يجعل الهذاء غير منظّم، مضطرباً ومبهماً. [المترجم].

(١) «يا أيها النبي لم تحرّم ما أحلّ الله لك تبتغي مرضاة أزواجك والله غفور رحيم، قد=

نصّ تشريعي [البقرة ٢، ٢٢٦-٢٣٧][1]، الذي هو بدوره مختلف عن سَرد قَصصي [يوسف ١٢]، وعن صلاة [الفاتحة ١]، وعن إخبار بالغيب [النازعات ٧٩، ١-١٤]، وعن تعريف عقائدي [الإخلاص ١١٢] وعن رُقية تعويذية [الفلق ١١٣][2]، وعن مجموع من التصريحات السجالية، السياسيّة أو الحربيّة [التوبة ٩][3].

تنافر وتشظّي النصوص

القرآن كما يقدّم لنا نفسه حاليّاً، هو فعلاً متنافر ومُتشظي. المئة وأربعة عشر سورة، ذات الطول المتفاوت على نحو مثير للدّهشة، والتي تكوّن بوضوح أجزاءه، ليست فصولاً (chapitres) بالمعنى

=فرض الله لكم تحلّة أيمانكم والله مولاكم وهو العليم الحكيم، وإذا أسرّ النبي إلى بعض أزواجه حديثا فلمّا نبّأت به وأظهره الله عليه عرّف بعضه وأعرض عن بعض فلمّا نبّأها به قالت من أنبأك هذا قال نبّأني العليم الخبير، إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما وإن تظاهرا عليه فإنّ الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير، عسى ربّه إن طلّقكنّ أن يبدله أزواجاً خيراً منكنّ مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيّبات وأبكاراً».

(١) «للّذين يؤلون من نسائهم تربّص اربعة أشهر فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم، (...) وإن طلّقتموهنّ من قبل أن تمسّوهن وقد فرضتم لهنّ فريضة فنصف ما فرضتم إلاّ أن يعفون أو يعفوا الذي بيده عقدة النكاح وأن تعفوا أقرب للتقوى...»

(٢) أنكر ابن مسعود في مصحفه أن تكون المعوذتان من القرآن: «حدثنا أبو عاصم قال، حدثنا سفيان، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن يزيد قال: رأيت ابن مسعود رضي الله عنه يحكّ المعوذتين من المصحف، ويقول: لا يحلّ قراءة ما ليس منه». ابن شبة، تاريخ المدينة، ج ٣، ص ١٠١٠-١٠١١. [المترجم].

(٣) في المراجع الموجودة بين معقوفين، يشير العدد الأوّل إلى رقم السورة، متبوع أو لا بأرقام الآيات كما هي واردة في الطبعة المصريّة القياسية.

الحقيقي[1]. يمكن أن تكون في الأصل أجزاء معزولة ذات موضوع وحيد، متكوّنة بالكاد من ثلاثة إلى سبعة سطور، مثلما هو الحال في سور نهاية المصحف. ولكن على العكس من ذلك، يمكن أن يتعلّق الأمر، مثلما هو حال السور الطوال أو الأوساط، بمجموع مقاطع تتحدّث عن مواضيع شتّى. المنطق الداخلي لتجميعها ليس ظاهراً فيها ويبقى مطلوباً العثور عليه. وهذا ممكن أحياناً. وفي هذه الحالات، فإنّ تجميع هذه المقاطع، التي كانت في أصلها مستقلّة، يتجلّى تماسكه بواسطة ترتيبات ومختارات من المضامين، وعبر إقحامات أو تحويرات إنشائية، وكلّها تسهر على عمليّة ضمّ هذه المقاطع في سورة يجلّى فيها التركيب بوضوح. أمام هذه المجموعة من المعاينات، مضافة إلى معاينات أخرى سنتناولها، من الصعب القول أن كلّ النصوص القرآنية ذات مؤلّف وحيد يتكلّم أو يكتب خلال فترة زمنيّة محدّدة بدقّة. وبالإضافة إلى ذلك، لا شيء تقريباً في المصحف يحدّد هذا الزمن، والمؤشّرات التي يمكن أن تدلّ على هذا نادرة فيه.

كلمة «سورة» التي تدل على المائة وأربع عشرة وِحدة الحالية استُخدِمت متأخّراً[2]: في النصوص القرآنية، السورة لها معنى أكثر

(١) يقول معروف الرصافي في كتابه الشخصية المحمدية ص ٥٥٤: «ومما اختص به القرآن أو امتاز به عن غيره من الكتب السماوية والأرضية: التكرار. خذ القرآن واقرأ سورة منه (من السور الكبار طبعا)، ثم انتقل إلى ثانية بعد اتمامك الأولى مستمرا في القراءة، ثم انتقل إلى ثالثة، ثم إلى رابعة، فإنك بالنظر إلى الموضوع لا تشعر بأنك انتقلت من سورة إلى سورة، لأنك تجد مواضيع الكلام متكررة في كل سورة على اختلاف في التعبير وتفاوت في التركيب...». [المترجم].

(٢) «اللافت للإنتباه أن كلمة سورة لم تُذكر في أوّل خمسين سورة نُزّلت على الرسول،=

محدودية وأكثر غموضاً: كلمة سورة يمكن أن تدلّ على مجرّد جملة أو مقطع من نصّ. أمّا عناوين السور الحالية، فهي نفسها أُضيفت متأخّراً مع تغييرات فيها، ولا شكّ أن ذلك يعود إلى سبب أن تأليفها كان تدريجيّاً. عنواين قصار السور لا تطرح أيّ إشكال كان. وبالعكس من ذلك، نستطيع إعتبار عنوان سورة «البقرة» غريباً. فموضوع «البقرة» هو عنصر سردي من قصّة موسى، مأخوذ من سِفْرَي الكتاب المقدّس العَدَد والتَّثْنِية؛ في حين أنّه لا يغطّي سوى ثمانية آيات من المائتين وستّة وثمانين التي اشتملت عليها [البقرة ٢، ٦٧ - ٧٤][1]، وبقيّة الآيات الأخرى تتحدّث عن مواضيع أخرى مختلفة جدّاً[2]. على أية حال، عناوين السور لا تتطابق إلاّ نادراً مع مجمل المواضيع المجمَّعة تحت تسمية واحدة. فهي ليست غالباً إلاّ دلالات شكليّة للتّسمية فقط، انطلاقاً من كلمة أو غرض تحتوي عليهما السورة.

=عليه السلام، فقد جاء التحدّي بعشر سور في سورة هود، والتي هي السورة ٥٢ في ترتيب النزول. أما التحدي بسورة واحدة فقد جاء في سورة يونس، والتي هي السورة ٥١ في ترتيب النزول. وهذا يعني أن العرب، في زمن الوحي، قد أَلِفت معنى قرآن قبل أن تألف معنى سورة. وهناك الكثير من السور القصار التي نزلت قبل أن يُسمّي القرآن الكريم كلّ قطعة متكاملة باسم سورة» بسام نهاد جرّار، حول معاني وأسرار الأسماء في القرآن. ص ٤. طبعة اكترونية على الأنترنيت [المترجم].

(١) «وإذ قال موسى لقومه إنّ الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتّخذنا هزؤا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين، (...) ثم قست قلوبهم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشدّ قسوة وإنّ من الحجارة لما يتفجّر منه الأنهار وإن منها لما يشّقّق فيخرج منه الماء وإن منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عمّا تعملون»[المترجم].

(٢) كلمة «péricope» [آية] المستخدمة لدى المفسّرين [الغربيّين]، تشير إلى نص طويل نوعاً ما يشكّل وحدة معنى متميّزة داخل مجموع أكثر اتّساعاً.

وهذا يعني، من وجهة نظر داخليّة، أن تحليل وتأريخ نصوص المصحف لا يمكن القيام بهما إلاّ مَقْطعاً بعد مقطع، أو بمجموعة من المقاطع. فعلاً، نجد غالباً، بخصوص موضوع واحد، عديد المقاطع المتناثرة هنا وهناك داخل السورة الواحدة أو في سور مختلفة. مثلاً، قصّة نوح[١] لا تأتي في سردٍ متساوِق إلاّ في السورة ١١ [هود ١١، ٢٥-٤٩][٢]. وبالرغم من ذلك فإن هذه القصّة تتكرّر في نُتف متناثرة في سور أخرى. التحليل المقارن لهذه المقاطع، التي تطول وتقصر حسب السّور، يكشف تنافر مفرداتها وأسلوبها، واختلاف وظيفتها في السيّاق الذي تتواجد فيه، وربّما أيضاً تنوّع مصادرها ومحتوياتها.

عناصر التماسك البلاغية

ومع كلّ ذلك يوجد عنصر يؤمّن تماسك هذا التجميع، سواء فيما يتعلّق بالمحتوى أو الأسلوب معاً. إذا نظرنا إلى المصحف في مجمله، فعنصر التماسك هو قبل كل شيء من طبيعة بلاغية[٣]؛ ومما يعزز ذلك، واقع أن كل السور تتوفر على آيات مسجوعة. يتمثل العنصر البلاغي غالباً في فواصل[٤] متكررة متناثرة عبر دفّتي

(١) «سورة نوح هي استعادة لترجمة سفر التكوين لمقاطع من ملحمة غلغامش الأسطورية» (من كتاب فراس السواح). [المترجم].

(٢) «ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه إنّي لكم نذير مبين (...) تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر إن العاقبة للمتّقين» [المترجم]

(٣) للدّقة كان يجب أن نترجم «من طبيعة ريطوريقية»، فالقدماء عرّبوا المصطلح اليوناني Rhétorique بالريطوريقا. والبلاغة Eloquence هي جزء من الريطوريقا. [المترجم].

(٤) «فواصل القرآن تكون إما كلمة واحدة تنتهي بها الآية، ويكون الكلام في الآية مبنيّاً=

المصحف تحت الشكل ذاته، وهي التي تُنغّم نهاية الآيات لكي تضمن لها السجعة و«تعطي الوزن». هذه الفواصل هي عبارة عن ذكر الله وعظمته وقدرته المطلقة الذي «هو بكل شيء عليم» [الأنعام، ١٠١] و«الله يعلم وأنتم لا تعلمون» [البقرة، ٢١٦] و«إن الله غفور رحيم» [النور، ٦٢] أو «والله شديد العقاب» [آل عمران، ١١] أو «والله لا يهدي القوم الفاسقين» [المائدة، ١٠٨]...إلخ. كما يمكن أن تكون أيضاً تشهيراً بمعارضي الرسول الذين يجيء ذكرهم حسب تصنيفات متكرّرة: «العاصين»، «الضّالين»، «الفاسقين»، «الكافرين»، «المنافقين»، إلخ؛ أو على العكس، حثّاً لأصحاب الرسول، الذين يُنعتون، حسب تصنيفات مناقضة للسّابقة، بـ: «المؤمنين»، «المسلمين»، «المحسنين»، «الذين يخافون الله»، «الذين آمنوا»... إلخ. هذا التصنيف البلاغي يُدخل، في ذهن السّامع أو القارئ، فكرة التفريق الحاسم بين النّاس: فأولئك الذين يؤمنون وأولئك الذين لا يؤمنون بالرسالة المنزّلة أو برسولها يُقدَّمون عموماً في تعارض ثنائيّ بين بعضهم بعضاً.

تنظيم بعض التّآليف

من جهة أخرى، إذا اعتبرنا هذه السورة أو تلك بما هي كذلك، فإن عنصر التّماسك الذي يواظب بين مختلف العناصر المكوّنة لها هو

=عليها وتكون هي ممتزجة به، وإما جملة تجيء في آخر الآية فتفصلها عمّا بعدها فصلا تامّا في اللفظ والمعنى، أو فصلاً في اللفظ فقط، وتبقى الآية مرتبطة في المعنى بما بعدها»، معروف الرصافي، الشخصية المحمدية، ص ٥٥٥. [المترجم]

أكثر من مجرّد بلاغة شكليّة. عندئذ بإمكاننا الحديث عن حقيقة تأليفات بأتمّ معنى الكلمة. ومثال ذلك السورة ١٢ (يوسف). هذه السورة مؤلفة من عنصر مركزي، هي قصة شخصية يوسف التوراتية، تتخلّلها بين الفينة والأخرى هذه الفواصل أو تلك من الجمل التوقيرية لله التي سبق ذكرها، والتي يُسهِّل ترتيلَها سجعُها المنتظِم بالقوافي: ون، ين، يم. لكنّ هذا العنصر المركزي مؤطَّر باستهلال وخاتمة يهدفان إلى تقديم معنى القصة: فقصّة يوسف هي «قرآن عربي» وهي «أحسن القصص»: ذلك هو المعنى الذي يؤكّده الإستهلال؛ ويوسف هو صورة النّبي الجديد: ذلك هو المعنى الذي تستعرضه الخاتمة.

التأليف النهائي للسّورة ٥ (المائدة) هو، بالتّأكيد، موسوم بطابعه التجميعي، كلّ مقطع من مقاطع السورة تتخلّله واحدة من الفواصل ذاتها المذكورة آنفاً. ولكن بإمكان المحلل النابه أن يكتشف فيها خيط وصل مقصود، وذلك بفضل الظهور المتكرّر لأغراض تتمحور حول رسالة محدّدة: المؤمنون بالإسلام هم، بفضل الله، أنصار ميثاق جديد، إذ أن اليهود والنّصارى كانوا قد كفروا بالميثاق الذي كانوا قد تلقوه من الله(١).

مواضيع عقائدية متكرّرة

وهكذا تكون وحدة المجموع قد تمَّ تأمينها بواسطة عقائدية متكرّرة متناثرة على امتداد المصحف. الموضوعان المركزيّان فيه هما، بالطّبع، موضوع وحدانيّة الله وموضوع الرسالة النبويّة لرسول القرآن.

---

(١) Prémare, *Joseph*; Comerro, "Nouvelle alliance".

التأكيد، بدون تنازل، على وحدانيّة الله يقود إلى التذكير المتكرر بالحاجز المنيع الذي يفصل بين الله الفاعل لما يريد، والإنسان الذي يجب عليه أن يسلّم أمره لله. أما بخصوص تأكيد رسالة رسول القرآن، فإنه يتضمّن الجزم بوحدويّة النبوّة التي يضطلع بها نبي الإسلام والتي تتلخّص فيه: فعلاً، فالآيات تعلن تباعا أنّها تؤكّد، تعدّل، تنهي وتختتم مجمل النبوّة. والرسالات النبويّة السابقة انْتُقيت، كُيّفت، صُحّحت وتمت مطابقتها مع هذه الرؤية الجديدة، التي يمكن أن نصفها، إذن، بالنبوّة الواحدة (Monoprophétisme)(١).

مع ذلك تظهر مواضيع أخرى بصورة لا تقل إلحاحاً: تبشيرات(٢) أُخرويّة وكارثيّة عن يوم الحساب وعن عقاب الكافرين وعن مجازاة المؤمنين؛ «تنزيل» كتاب إلهي بالعربية على النبي؛ وجود أمة جديدة، تضمن تلاحمَها الأواصرُ التي تُقيمها بين أعضائها داخل النظام الأخلاقي، والشرعي، والسياسي والعسكري.

هذه المواضيع التي تجوب أرجاء القرآن لا تأتي أبداً، ولو جزئيًا،

---

(١) موقف القرآن من الديانتين، اليهودية والمسيحية، متشابه أي ملتبس: بعض الآيات تعترف صراحة بالخلاص الروحي لليهود والنصارى، بينما بعضها الآخر يعتبرهم من الهالكين. وقد حسم المفسرون هذا التشابه باعتبار آيات الهلاك ناسخة لآيات الخلاص. وذهب السلفيون إلى انكار كون الديانتين، التوحيديتين الأخريتين، ديانتين، بل هما مجرد شريعتين نسختا بالشريعة المحمدية. إذن فالإسلام هو الديانة الوحيدة التي على البشرية جمعاء أن تعتنقها طوعا أو كرها بجهاد الطلب إلى قيام الساعة. [المترجم]

(٢) ترجمنا annonces بلغة القرآن: «ويشّرهم بعذاب أليم» (الإنشقاق، الآية ٢٤). [المترجم]

منظَّمة بشكل تركيبي وفي صورةِ عقيدةٍ معروضة بطريقة ديداكتيكيّة؛ بل باستطاعتنا حتّى ملاحظة بروز الملامح الأوليّة أو التقلّبات لبعض أغراض هذه المواضيع التي تبدو من خلال النّصوص المتفرّقة التي تظهر فيها. ولكنّ هذه المواضيع تظلّ مع ذلك تشكِّل، كلّ من جهته، عناصر تماسك هامّة للمدوّنة القرآنيّة في مجملها.

نماذج خطاب مختلفة

نظراً إلى أن القرآن ليس كتاباً موحّداً بل هو مدوّنة غير متجانسة، فليس من المناسب أن نحدد بشكل قطعي جدّاً «الأنواع الأدبية» التي يمكن أن نُلحق بها هذه النصوص. بإمكاننا بالأحرى الحديث عن نماذج خطاب تتعاقب أو تتداخل في المصحف بصورة متقطّعة إلى حدّ ما. نظراً لتنوّعاتها، من المستحيل أن نقدم عنها هنا حوصلة شاملة. بالإمكان فقط إيجاد تصنيف يعبّر عن مختلف أنواع الخطاب المتكررة. سأقتصر على وصف وجيز لأشكالها الأدبية، وعند الإقتضاء، لمحتواها.

قطع فريدة

يحتوي القرآن على بعض القطع الفريدة التي تختلف عن باقي المصحف والتي تتطابق اليوم مع قصار السور.

السورة الأولى، «الفاتحة»، هي صلاة يتوجّه بها المؤمنون إلى الله. هؤلاء المؤمنون يشيرون إلى أنفسهم بالضمير «نحن»، وهم يُخاطبون «أنت» الذي هو الله. إنها السورة الشعائرية بامتياز، إذ أنها تشكل إحدى الصيغ التي تُتلى خلال فريضة الصّلاة خمس مرات في اليوم. المسلمون المواضبون على أداء الفرائض الدينية يحفظونها إذن

عن ظهر قلب، حتى لو لم تكن العربية لغتهم الأم. السورة لا تشتمل إلا على سبع آيات قصار. الفاتحة هي واحدة من الأمثلة التي تسمح لنا بالبرهنة على أنّ تأليف النّصوص القرآنيّة تمّ تدريجيّاً. فعلاً، عثرنا لهذه السورة على منوّعات نصيّة مختلفة في بعض الروايات أو المصنّفات القديمة. المحتوى الأساسي فيها هو نفسه، غير أن بعض الألفاظ، وبعض التراكيب النحوية أو ترتيبات المواضيع يمكن أن تكون مختلفة فيها عن مثيلاتها في النص الحالي(١).

(١) Paret, "Fatiha", *E.I.* II, 860b-861a.; Jeffery, "A variant text of the Fâtiha". The Muslim World, Volume 29 (139), pp. 158-162 (يقول أرثر جيفري في مقاله الذي نشره بمجلة (الترجمة من عندنا): «من الواضح الجلي أن السورة الأولى من القرآن لم تكن في البداية جزءا من النص، ولكنها كانت صلاة ألّفت لكي توضع في صدارة المصحف، لكي تتلى قبل قراءة الكتاب. هذا التقليد ليس غريبا علينا في كتب الشرق الأدنى المقدسة. أسلوب القرآن، كما هو معروف، من بداية المصحف إلى نهايته، هو أن الله يخاطب الإنسان. مع ذلك، في الفاتحة، الإنسان هو الذي يخاطب الله، (...) السورة، فضلا عن ذلك، عندما نتفحصها، تقيم الدليل على أنها مقتطفات *cento* من الأفكار والتعابير المأخوذة من سور القرآن الأخرى. يمكن، بالطبع، أن تكون هذه الصلاة قد كانت من تأليف النبي نفسه، غير أن موضعها في مصحفنا الحالي هو من عمل جامعي القرآن الذين وضعوها ها ربّما في صفحة المصحف الرسمي الأولى Flyleaf. تقسيمها إلى سبع آيات توحي في التقليد الإسلامي الأرثوذكسي بفكرة أن هذا التأليف هو بمثابة النظير الإسلامي للصّلاة الربانية. الطبيعة الغريبة للفاتحة اعترف بها الباحثون الغربيون منذ نولدكه (Geschichte, I,110)، وليس المقصود بذلك رأيا غربيّا معاديا، ذكر فخر الدين الرازي في كتابه مفاتيح الغيب، ج ٥، ص ٢٨١، نقلا عن أبي بكر الأصم أنه قال أنّه لا يعتبر الفاتحة كجزء من القرآن وأنه من الواضح أن أقدم كتب التفسير تبدأ بسورة البقرة. كذلك من المعروف جيّداً أن الفاتحة لم ترد في مصحف ابن مسعود. وقيل إن بعضا من أوائل مخطوطات القرآن الكوفية تبدأ بسورة البقرة، وإذا ما اشتملت على الفاتحة فهي تأتي في نهاياتها فقط، غير أن مؤلف هذه السطور لم يطّلع قطّ على واحد من مثل هذه المخطوطات. (...)

ورد نص الفاتحة كالتالي في كتاب تذكرة الأئمة لمحمد باقر المجلسي (طبعة طهران، ١٣٣١، ص ١٨): «نُحمّد الله، ربّ العالمين، الرحمن الرحيم، ملاّكَ يوم الدين، هَيّاكَ نعبد، ويّاك=

مثال آخر من هذه القطع الفريدة هي السورة ١١٢، «الإخلاص». وهي، في أربع آيات قصيرة جدًا، عبارة عن تعريف عقائدي وجيز لوحدانية الله المطلقة. لفظة «وجيز» لا تُفهم فقط من حيث أسلوب الصياغة، ولكن بالمعنى الحقيقي والملموس والمادي للكلمة. بالفعل، كما هو، هذا التعريف العقائدي يكوّن واحداً من النقوش الفسيفسائية في قبّة الصخرة بالقدس. فهي تعود إذن إلى العام ٧٢ هجرية (٦٩١م)، السنة التي يشير إليها نقش تاريخ تأسيس الأثر التذكاري من طرف عبد الملك بن مروان. نجد من جديد هذه الصيغة بعد بضع سنوات فوق أولى القطع النقدية العربية التي سكّها الخليفة نفسه؛ كما نجدها من جديد، بالنهاية، مدمجة في المصحف القرآني كسورة(١).

السورة ١١١، «المسد»، التي سبقتها في ترتيب المصحف، هي صيغة لعن في خمس آيات قصار تدعو على أبي لهب بالعقاب بنار

=نستعين، تُرشد سبيل المستقيم، سبيل الذين أنعمت عليهم، سوى المغضوب عليهم، ولا الضالّين.»

في الصائفة الأخيرة، في القاهرة، عثرت صدفة على نسخة صيغة مماثلة، وردت في كتاب تدريس فقهي صغير ضاع لسوء الحظ أوّله فلم نتمكن من معرفة اسم مؤلفه. هو عبارة عن تلخيص غير مهمّ للفقه الشافعي، كتب منذ حوالي مائة وخمسين سنة، وربّما أكثر بقليل، بيد موظف إداري، وقد كتبت النسخة في داخل الغلاف تحت عنوان: قراءة شاذّة للفاتحة. المخطوط ملك خاص، وصاحبه إذ سمح لي أن أنسخ المقطع وأجاز لي أن أستعمله كما أشاء، إلاّ أنه رفض أن أذكر اسمه مخافة تلطخ سمعته بين جيرانه المتديّنين لسماحه لكافر بالإطّلاع على مثل هذه النسخة غير الرسمية من فاتحة مصحفهم الشريف.

نص هذه النسخة يحتوي على تشابهات أكيدة مع النص الذي ذكرناه سابقا. وهو كالتالي: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله، سيّدِ العالمين، الرزّاق الرحيم، ملاّك يوم الدين، إنّا لك نعبد وإنا لك نستعين، أرشدنا سبيل المستقيم، سبيل الذين مَنَنْتَ عليهم، سوى المغضوب عليهم، وغير الضالّين»). [المترجم]

(١) Prémare, *Fondations*, p. 297-301

ذات لهب التي ستُضطرّ زوجته نفسها بتأجيجها[١]. خلافاً للسورة ١١٢ «الإخلاص»، يبدو أنّ سورة «المسد» ترقى إلى زمن قديم جدّاً. إلى حقبة أكثر قدماً. لا شيء في النص يشير إلى هويّة الشخص المقصود أو بماذا يتعلّق الأمر. ستفسّر أسباب النزول في وقت متأخر أن هذه اللعنة وُجّهت لأحد أعمام محمّد المعادي لدعوته خلال الفترة المكيّة[٢]. خارج هذا التفسير المتأخّر، فإن القطعة التي تكوّن حاليّا سورة المسد تظلّ لُغزاً مُبْهماً.

أما السورتان الأخيرتان، المشتملتان على التوالي على خمس وست آيات قصار، فهما رُقيتان سحريّتان-وقائيّتان. وسُمّيتا «المعوذتين». يبدو أن إدراجهما في المصحف الرسمي كان موضع خلافات بين مؤلفي مختلف المصاحف المتنافسة. ويقال أنهما لا توجدان في بعض من هذه المصاحف[٣].

الإخبار عن الغيب

يشتمل القرآن على عدد من الأخبار ذات أسلوب تنبُّئي. وهي تشبه، فيما يتعلق بطابعها الأدبي، ما رُوي عن تنبّؤات العرّافين والمبصرين في الفترتين السابقة لفترات الإسلام الأولى والمعاصرة لها. هذا الإخبار بالغيب يعود إلى ضرب من التعبير الشعري

(١) أبو لهب هي كنية لعمّ النبي عبد العزّى بن عبد المطلب.

(٢) عندما كان النبي أيام الحج يتنقل بين الوفود داعيا إياهم إلى اعتناق الإسلام، كان أبو لهب يقتفي خطاه مردّدا: «إنّه مجنون، إنّه مجنون». [المترجم]

(٣) الهامش ٢، ص٤٦ حيث أنكر ابن مسعود أن تكون المعوذتان من القرآن. [المترجم]

والخطابي في آن يُسمّى السّجع[1]. هذا الضرب من الخطاب يتنزّل بين النثر شائع الاستعمال والشعر اللذين كان العرب يمارسونهما منذ القدم. الإخبار بالغيب وجيز، في جمل قصيرة موقّعة، مسجوعة ومقفّاة. نجد هذه التأليفات المتفرّدة، خاصة، في السور التي تأتي في نهاية المصحف. وهي تبدأ غالباً بالقسم بعناصر الطبيعة: الشمس، القمر، النجوم، الفجر، الطور[2]، إلخ... وهي تُوظَّف عامة في خدمة الإخبار عن الساعة ويوم القيامة. هذه مثلاً حال السور من ٨١ إلى ٩٣ وما بعدها، حيث أمكن ضمّ المقاطع التنبّئية إلى عناصر أخرى[3].

أناشيد

يحتوي القرآن على أشكال أخرى من التعبير الشعري. وهي لا تنتمي للشعر العربي القديم. كان إقصاء هذا الأخير مقصودا. أشكال التعبير الشعري المقصودة هنا مستلهمة من نماذج أدبية من المأثور

(١) تعرّفت قريش على سجع الكهّان في القرآن المكي. [المترجم]

(٢) سُمّي سجع الكهان سجعا لأنه دائماً مسجوع أي مقفّى وهو نفسيّا تعبير عن الهذاء الذي لا يكون إلاّ مسجوعا «شرم، برم، كرم». وهذا ما نلاحظه هنا بدقّة. فقد حرّف «طور سيناء» إلى «طور سنين» كما يقتضيه السجع. يقول القاموس المحيط في مادّة «طور»: «جبل قرب أيلة يضاف إلى سيناء وسينين». يقول أبو بكر الرازي أن بعض الكلمات القرآنية لم يكن لها معنى في الأصل، أي أنها كانت هذيانا وهذا ما يحدث عادة في أقوال العرّافين وسجع الكهان والمبصرين. لكن المسلمين أعطوها فيما بعد معنى. لا شكّ أيضاً أن القسم بعناصر الطبيعة هو من بقايا المعتقدات السحرية الإحيائية القائمة على عبادة عناصر الطبيعة من شجر وحجر وشمس وقمر وليل ونهار.. إلخ.[المترجم]

(٣) حول الشكل الشعري، السجع والتعبير التنبؤي للعرّافين، انظر الفصل ٥، ص ١٥٧، «النثر الموزون والمُقفّى».

التوحيدي الذي اندرج فيه الإسلام البدائي. بالإضافة إلى بعض آثار مزامير الكتاب المقدس، لدينا تأليفات شاملة مهيكلة حسب هذه النماذج.

النوع الإنشادي تمثله بشكل خاص سورة الرحمن (٥٥). كان الرحمن، كما تشهد المنقوشات على ذلك، هو اسم علم لله عند اليهود والنصارى في العصر العربي القديم(١). سورة الرحمن هي ضرب من مزمور من جزأين تتكرّر فيه نفس الفاصلة. الجزء الأول (الآيات ١-٢٧) يعظّم الله خالق الناس ورازقهم. أما موضوع الجزء الثاني (الآيات ٢٨-٧٨) فهو الآخرة: تتحدّث السورة عن حساب الناس ومجازاتهم، وتصوّر عذاب الجحيم وجنّة النعيم. أما الفاصلة فهي ذات طابع جدالي: «فبأيّ ءالآء ربّكما تكذبان؟». قيل إن هذين الكيانين الجاحدين لنِعم الله يمثّلان الإنس والجنّ، وهو تفسير يستند على بعض آيات السورة.

لوحظ منذ زمن طويل أن هذه السورة، خاصة في جزئها الأول، لها صلة قرابة بالمزمور ١٣٦ في البَيْبَل(٢). إنّ تشابه البُنى، والأغراض، والمفردات اللغوية، والصور يتجلّى فيها، فعلاً، تجذّر هذا التأليف في النموذج البلاغي للمزمور. وهذا النموذج ليس حصريًا؛ إذ أن آثار نصوص بَيْبَلِيّة أخرى موجودة بكثرة فيها. إلاّ أن السورة، من حيث لغتها وأسلوبها الخاصّان بها، ومن حيث غرض فواصلها، هي إعادة صياغة طريفة لأغراض سابقة عنها، بخلقها عالما

(١) Robin, "Du paganisme au monothéisme", p. 146-150.

(٢) انظر المزمور ١٣٦ «الربّ خالق شعبه ومخلّصه» [المترجم]

خياليّا يميّزها عن المزامير. التذكير الشعري بالجنّة هو اقتباس عربي طريف لهذا النص أو ذاك من «اناشيد الفردوس» للقديس أفرام السّرياني، أب الكنيسة السريانية (ت٣٧٣م)(١).

توجد تسبيحة أقصر من ذلك مُدرَجة وسط سورة البقرة. والمقصود هو «آية الكرسي» (الآية ٢٥٥). هذه الآية الطويلة تؤكد عظمة الله «الحي القيوم»، الذي وسع كرسيّه السماوات والأرض. القارئ العليم بالنصوص البَيْبليّة يتعرّف فيها دون عناء على ترتيب عدّة أغراض بَيْبليّة استعيدت حرفيّاً تقريباً بالعربية من الأرامية والعبرية، لكنّها مُدرَجة في رؤيا دينية إسلامية(٢).

تسابيح حِكَميّة وتعليميّة

هناك مثال آخر لتعبير شعري قرآني يتطابق، على الأقل في محتوى موضوعه، مع تأليفات يعُدّها الكتاب المقدس العبري من بين المزامير المسمّاة «تعليم». المزامير المقصودة تستعيد بشكل إنشادي مختلف مراحل تاريخ إسرائيل الماضي، لكي تمجّد بطولات الله لصالح شعبه أو ضدّه، وتذكّر بـ «آيات» الله ضدّ الشعوب الظالمة(٣).

السورة ٢٦، «الشعراء»، تقدّم نفسها بمثابة قصيدة سردية طويلة

---

(١) Ephrem, Hymnes VI, VII, IX; Andrae, Origines, p. 145 sq.

(٢) Prémare, "Textes musulmans", p. 405; *Fondations*, p.312.

(٣) كانت المزامير البَيْبليّة المسمّاة «تعليم» *maskîl*، [«مَسْكِيل» بالعبريّة وهي كلمة مُبهَمة في الأصل]، تخضع لنمط خاص من الترتيل. يَعُدّ كتاب المزامير عشرة منها، من بينها ثلاثة، المزامير ٧٨، ١٠٥، و١٠٦، وهي تلاوات قصصيّة.

من نفس النوع. وهي تذكّر بمجيء الأنبياء ك «آيات» أرسلها الله على التوالي إلى مختلف الشعوب الماضية، وتبشّر، كإنذار موجّه لمعاصري الرسول، بالعقاب الذي نزل على هذه الشعوب لرفضها العنيد للإيمان. كل حَلَقة مفصولة عن الأخرى بفاصلة مُزدوَجة بالتناوب من آية إلى أخرى، وهي ثابتة في مضمونها وفي تناوب قافيتها: «فقد كذّبوا فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون، أولم يروا إلى الأرض كم أنبتنا فيها من كل زوج كريم، إنّ في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين، وإنّ ربّك لهو العزيز الرّحيم» (الشعراء، ٦-٩).

قطعة طويلة من هذه السورة (الشعراء، ١٩٢-٢٢٧) أُلحقت بهذا السرد الأصلي. وهو خليط إلى حدّ ما ولم يعد يحتوي على فواصل متناوبة بين الآيات. وينتهي بإدانة الشعراء باعتبارهم ممثلين لفريق خاصّ من الرافضين لكلام الرسول. تسمية السورة، «الشعراء»، قد لا يكون إختيارها تعسّفياً. فعلاً، يمكن أن نرى في ذلك نيّة مّا تتجلّى في التأليف النهائي للسورة: نيّة استبدال الشعر الدنيوي لشعراء الجاهلية، المرفوض باعتباره من وحي الشياطين، بنوع آخر من التعبير الشعري ذي موضوع ديني، هذا الأخير هو إعادة صياغة نماذج مزامير المأثور التوحيدي بالعربية.

تذكيرات قصصيّة

تكرار القصص الدَّخيلة القديمة كثير في القرآن. هناك قصص عديدة أخرى عدا قصة يوسف، مستمدّة أيضاً من الأدب البَيْلي وشبه البَيْلي (نوح، إبراهيم، موسى، أيوب، يونس، إلخ). يجب أن نضيف إليها ما اقتبس في منظور أخروي من الأساطير العربية القديمة

حول الشعوب الغابرة (عاد، ثمود، مديان، إلخ). هذا التكرار وهذه الإقتباسات ليست قصّا حقيقيا على غرار ما نجده في الكتاب المقدّس. بل هي عامّة مشتّته على شكل قطع طويلة نوعاً ما، أو تذكير وجيز، في سور مختلفة؛ هي «تذكير» أو قصص مرصود لتوضيح إعلان اقتراب الآخرة وبالعقاب والثواب في يوم الحساب. أسلوبها في الغالب يكون وجيزا، يميل إلى الإيحاء أكثر منه إلى القصّ. إعلان اقتراب الآخرة يضفي عليها نغمتها الخاصة. نحن إذن لا نتعاطى مع «قصّة مقدّسة» تدور على نحو خطّي وفي تواصل ما. بل الأمر يتعلق، بالأحرى، بمقتطفات متقطعة، متكرّرة لتصوير المنظور الأخروي الذي يحيط، حسب القرآن، بكلّ حياة إنسانية، فردية كانت أم جماعية.

نصوص التشريع والحثّ(١)

إلاّ أن الأشكال الأدبية التي تظهر في المصحف هي أبعد من أن تكون مقتصرة على السّجل الشعري والقصصي. فالنصوص التشريعية تتنزّل في شكل متعارض مع أنواع الخطاب التي قُدِّمت حتّى الآن. فهي تُجيب على هواجس التنظيم الداخلي للأمّة الإسلامية الوليدة في شتّى المجالات: مجال الشعائر (الصلاة، الصوم، الحجّ، المحرّمات الغذائية، إلخ)؛ التنظيم الاجتماعي (الإرث، الزواج، الطلاق،

(١) يفسرّ المؤلف هنا كلمة parénèse التي هي جذر paranétique بأنّها من الكلمة الإغريقية *parainesis* والتي ترجمناها بالحثّ. ويفسّر بأن الخطاب الوعظي يهدف إلى الحثّ. [المترجم]

الزكاة، إلخ)؛ المجال السياسي (طاعة أولي الأمر، واجبات الحرب، اقتسام الغنيمة، منزلة غير المسلمين)، إلخ. هذه النصوص، هي أيضاً، نجدها عامّة مبثوثة قطعا قطعا في سور شتّى، متتالية مع قطع أخرى تتناول مواضيع مغايرة. وسنستخدم سورة «الطلاق» كمثال على ذلك. سمّيت السورة بالطلاق لأنّ الطلاق هو الموضوع الأساسي للقطعة الأولى منها (٦٥، ١-٧).

يحدّد المشرّع في هذه الآيات بعض أحكام الطلاق ويضفي عليها بُعدا أخلاقيّا ودينيا يُلحق النص، إضافة للجوانب التشريعية، بالنوع الحثّي. في مجال التشريع، يأمر المُشرّع بالتزام العدّة بين لحظة تفوُّه الزوج بالطلاق وبين لحظة تنفيذه فعليّاً. نعلم من نصوص قرآنية أخرى (البقرة، ٢٢٨-٢٣٢) أن مقصد الشريعة هو عدم ترك أي مجال للشّك في أُبوّة مولود من امرأة مطلّقة. هذا التشريع، هو إذن، مهمّ في مجال النسب. ولكنّه أيضاً مهمّ بالنّسبة لحماية المرأة من تعسّف الرّجل، لأن المشرع يأمل أن يراجع الزوج زوجته خلال العدّة؛ عليه أيضاً، أثناء العدّة، ألاّ يُخرجها من بيته[1]. هذه الأحكام وضعت في إطار «حدود الله»، مع شيء من الواقعية، ومع ذلك فلا يجوز تجاوزها: «تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعدّ حدود الله فأولئك هم الظالمون» (٢، ٢٢٩). وبالرّغم من هذه «الحدود»، فإنّ التشريع القرآني يضمن للرّجل الحق الأُحادي في تطليق أو مراجعة زوجته.

(١) في قوانين الأحوال الشخصية التونسية التي دفعت في هذا المجال الإجتهاد الفقهي إلى أقصى مداه: الزوج هو الذي يترك المنزل للزّوجة والأطفال وقاية لهم من التشرّد. خاصّة وقد اتّضح أن البغايا كنّ في الأصل زوجات أخرجهنّ أزواجُهن من بيوتهم فلُذن بالمباغي. [المترجم]

مع أنَّ آيات هذا النص التشريعي مقفّاة، إلا أنّها ليست جزءاً من النصوص التي أشرنا إليها آنفاً ووصفناها باعتبارها من السجع أو النثر الموزون والمقفى. فهذه الآيات لا تحتوي أبداً على جمل وجيزة، بليغة، إيقاعية وموزونة، في لغة سجع الكهان قديما. الآيات طويلة، عويصة وثقيلة غالباً، كما هي العادة في الأحكام الشرعية المرفقة بحيثيّاتها. ترتيب القوافي يمكن أن يبدو، إذن، صوريّا محضا. وهو فعلاً كذلك، ولكن بمعنى أن الصورة النهائية لتحرير الآيات دُرست لكي تخضع لنبرة عامّة تليق «بكتاب الله»، بفضل الفواصل الوجيزة التي تُقطّع نهاية الآيات حفاظا على السجع. أمّا بخصوص موضوع النص، فهو أساساً وصفي وأخلاقي ولا يحتمل قطُّ، مبدئيّا، تعبيراً شعريّاً متميّزاً.

قطعة ثانية، وكذلك قطعة ثالثة، أضيفتا إلى هذه الأحكام إبّان التأليف النهائي لسورة الطلاق (٦٥، ٨-١٢). والقصد من ذلك هو تنزيل التشريع في سياق الدعوة المحمدية العام: تسليط العقاب الشديد على القرى التي عَتَت عن أمر ربّها فأذاقها عذاباً نُكراً، وتثبيت رسالة الرسول، بأن من يؤمن بالله ويعمل صالحاً يُدخله جنّات تجري من تحتها الأنهار.

يمكننا أن نعتبر أن ضمّ قطع ثلاث في سورة واحدة هو إلى حدّ ما تعسّفي، إذ أن العلاقة التي يقيمها بين أحكام الطلاق والتذكير فجأة وبمهابة بالقرى العتيقة التي دُمّرت بسبب عُتُوّها تبدو غير متناسبة مع الرهانات البرغماتية لهذا التشريع. قطعتان طويلتان من سورة البقرة (٢، ٢٢٦-٢٣٢ و٢٣٧-٢٤٢) تتناولان من ناحية أخرى نفس الموضوع، دون أن يتخلّى المشرّع، الذي يُذكّر مع ذلك بيوم الحساب، عن اللهجة الوعظية الملائمة لموضوعه.

يجب علينا، ربَّما، أن نرى في ترتيب سورة الطلاق الإنعكاس البعيد والباهت لنموذج بنيوي كان قد انتشر في التّوراة على أوسع نطاق. سفر التثنية مأخوذ ككلّ هو نموذج مكتمل لذلك. فهو يضم في نفس المجموع، من جهة، التذكير بتاريخ إسرائيل الماضي، الدعوة إلى الإيمان، وعد السعادة ووعيد اللّعنة، ومن جهة أخرى، سنّ أحكام ذات طابع اجتماعي وأخلاقي، حيث تجد أحكام الطلاق مكانا لها بين أحكام أخرى.

خطاب الحرب

يحتوي القرآن على عدد من خطابات الحرب، التي تنتمي، هي أيضاً، إلى خطاب الحثّ. الحضّ على «القتال في سبيل الله» يظهر فيها بكثرة في سياقات مختلفة. القتال يُسمّى إمّا «جهاداً»، الذي يوحي بفكرة الجهد والذي يعني كذلك الحرب؛ وإمّا، وهو الغالب، «قتالاً»، الذي هو سعي المجاهد لأن يكون قاتلاً أو قتيلاً (التوبة[1]، ١١١)[2]. الموت في المعركة يُعتبر «قرضاً حسناً» لله الذي سيضاعفه أضعافاً في الآخرة على غرار الأعمال الصالحة الأخرى (البقرة، ٢٤٤-٢٤٥؛ الحديد، ١٠-١١)[3].

---

(١) «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنّة يقاتلون في سبيل الله فيقْتُلون ويُقْتَلون...» (التوبة، ١١١) [المترجم]

(٢) حول تعابير الحرب وموضوع الجهاد في القرآن، انظر A. Morabia, *Le Gihâd*, chap. V.

(٣) «وقاتلوا في سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم، من ذا الذي يُقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط وإليه تُرجعون» (البقرة، ٢٤٤-٢٤٥)؛=

سورة التوبة تمثّل نموذجاً لخطابات القرآنية القتالية والتي تسمّى [أيضا] «براءة». هذا اللفظ، الذي يعني «نقض العهد على رؤوس الأشهاد»، يشكّل فاتحة السورة. فعلاً، هذه الأخيرة هي بأتمّ معنى الكلمة وعلى صعيد عام جدّا، السورة النموذج للبراءة، والوعيد والتحضيض على القتال. فهي تعكس، من خلال مختلف الآيات التي تؤلفها، تشدد الرسول على جميع من لا يأتمرون بأوامره: فهو يندّد بهم، يتوعّدهم، أو يُعلن الحرب عليهم دون هوادة. فلطالما أكّد المفسرون التقليديون على تشدّده خاصة على من كانوا من المسلمين الذين يتثاقلون عن خوض «القتال في سبيل الله». القتال موجّه ضدّ أصناف مختلفة من الأعداء. وهو يتعلّق خاصة «بأهل الكتاب»، أي اليهود والنصارى، الذين «... لا يدينون دين الحقّ» (التوبة، آية ٢٩) [المترجم]، والذين هم، لأسباب مختلفة، يوصفون بـ «المشركون»[١]. بشأنهم جاءت الآية التي كثيراً ما يُستشهد بها، والتي

=«وما لكم ألاّ تنفقوا في سبيل الله ولله ميراث السماوات والأرض لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلاً وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير، من ذا الذي يُقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله أجر كريم» (الحديد، ١٠-١١). [المترجم]

(١) المشركون، هم من «يتخذون آلهة من دون الله»؛ وهذه الآلهة «الشريكة» لله يمكن أن تكون أصنام الأمم القديمة، كما يمكن أن تكون أيضاً المسيح والرهبان بالنسبة للمسيحيين، عُزير والأحبار بالنسبة لليهود (٩، ٣٠-٣١).
(«وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنّى يؤفكون، أتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إله إلا هو سبحانه عمّا يشركون»). [المترجم]

لا يتورّع الأصوليون من استغلالها في الظرف الراهن: «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون» (التوبة، ٣٣).

خطابات جداليّة

نصوص الجدال هي أيضاً موجودة بكثرة شديدة في القرآن، ويمكننا أن نتساءل، أحياناً، إذا ما لم يكن الجدال إحدى النبرات الطاغية في المصحف. وهذا ما يفسّر، بقدر كبير، التأثير التّعبوي الذي يمتلكه القرآن والسّحر الذي مازال يمارسه، إلى الآن، على بعض العقول في ظروف شتّى. قد تتغيّر أغراض الجدال وأهداف القتال؛ إلاّ أن نبرة ونمط الجدل ظلاّ على حالهما.

الجدال القرآني موجَّه غالباً ضدّ «المشركين»، وهم صنف عام جدّاً قد رأينا أنه لا يخص بالضرورة إلاّ المشركين أو الوثنيين فقط. بل هو أيضاً موجه غالباً ضدّ أناس غير مُعَيّنين، يُنعتون كناية بالعُصاة وبالكافرين، إمّا لأنهم يرفضون الرسالة القرآنية كلّيا أو جزئيّا، وإمّا لأنهم، في بعض الظروف، لا يُطيعون الأوامر الصادرة إليهم.

عموماً، بمقدورنا أن نُنزّل في سياقها التاريخي النصوص الجداليّة للطّوائف المسيحيّة التي كانت في الشرق الأوسط على امتداد القرنين السابع والثامن، تتعارض في الميادين الدينية، والاجتماعية، والسياسية: الخصوم يذكرون فيها بأسمائهم، وتُدْحض إدّعاءاتهم، ونمتلك بالتوازي مع هذا العديد من الوثائق الخارجية التي تسمح لنا بتحديد ظرفها. ولكن هذا لن يغدُ لنا مُمكنا في المجال الإسلامي إلاّ

في وقت متأخر من خلال كتب تاريخ الزندقة التي تذكُر بالمنازعات الداخلية بين مختلف الفرق الدينية الخاصّة بالمسلمين. وعلى العكس من ذلك، فيما يتعلّق بالمصحف، فمن الصعب غالباً أن نعرف من خلال النصوص ذاتها الظروف الدقيقة التي دار فيها الجدال ولا الإنتماء الدقيق للفرق التي شاركت فيه[١].

هل القرآن كتاب ترتيل؟

بعض النصوص القرآنية التي استعرضناها آنفا، خاصة الفاتحة، والأناشيد، والقصص، يبدو أنها كانت قد أُلّفت لكي تُتْلى وحتّى لكي تُرتّل. ومنها يستمدّ القرآن معناه الخاص «قراءة جماعية»، على غرار قِريان *qeryân* لكتب التراتيل السريانية التي استُمِدّت منها كلمة قرآن[٢]. علما بأنّ كلمة «ترتيل» وردت مرّتين في المصحف [الفرقان، ٣٢ والمزمل، ٤].

باحث ألماني، كريستوف لوكسنبرغ، في مُؤلَّف حديث عنوانه قراءة سريانية-أرامية للقرآن، سلّط الضوء مجدّدا، بعد آخرين، على هذه الميزة التي استعارها المسلمون الأوائل من المأثورات الشعائرية المسيحية[٣]. وفضلا عن ذلك، فقد ذهب أبعد من ذلك في أبحاثه

---

(١) انظر الفصل ٥.

(٢) Jeffery, *Foreign*, p. 233-4; Welch, "al-Kur'ân ", *E.I.* V, 401b-402a. ترجمنا كلمة Lectionnaire بـ «كتاب ترتيل» وهو في التقليد المسيحي عبارة عن منتخبات من النصوص الكتابية، موزّعة حسب السنة الطقوسية ومرصودة لكي ترتّل على رؤوس الأشهاد في القُدّاسات الجماعية.

(٣) Luxenberg, *Die syro-aramaïscha Lesart*, p. 79 sq.

اللّغويّة. فبعدما انتقى، اعتماداً على مقاييس فيلولوجية صارمة، عدّة قطع من القرآن تُقدّم إشكالات خاصّة، حاول أن يكتشف أساسها الألسني السرياني-الأرامي. وهكذا استطاع العثور لا فقط على معنى كلمات أو مقاطع قرآنية ظلّت حتى الآن غامضة، بل أيضاً، أحياناً، العودة إلى نسبة أصلها الديني أو الأدبي. هذا المسعى مقنِع بالنسبة لبعض المقاطع القرآنية التي يعرضها في مُؤلّفه. ومع ذلك، فهل نستطيع سَسْتَمَتها[1] لكي نفهم المصحف كلّه؟ وهذا ما نشكُّ فيه كثيراً[2].

ومهما يكن من شيء، فقد لاحظنا منذ أمد بعيد أن القرآن في العديد من آياته يشبه ضرباً من كتاب تراتيل بعض النصوص فيه جاءت متطابقة مع وظيفتها المرصودة للتلاوة الجماعية المرتّلة. وهو ما توحي به العديد من الأحاديث. فهي تتحدّث عن صحابة أكثر قدرة عل ترتيل القرآن من آخرين، وتقدّمهم وهم يتنافسون تنافساً شريفاً في أداء هذه المهّمة. فقد قيل إن محمّداً كان قد أُعجب بجمال صوت أحدهم، وهو أبو موسى الأشعري، الذي قال له النبي: «يا أبا موسى، لقد أُوتيت مزماراً من مزامير آل داوود»[3].

---

(١) فضّلنا، على غرار بعض الكتاب المغاربة، تعريب لفظ systématiser على ترجمتها حفاظاً على جميع معانيها وتلويناتها التي تعني بالفرنسية (جمع عناصر عديدة في سيستم [منظومة]، مخطط أو برنامج يُسَسْتِم إجراءات عدّة، يُعمِّم أو يعود بشكل منتظم) Le Grand Robert [المترجم]

(٢) حول كتاب لوكسنبرغ: Gilliot, "Langue et Coran"; Brague, "Le Coran"; Phenix-Horn, "Die syro-aramaïscha"; Neuwirth, "Qur'an and History".

(٣) Prémare, "Textes musulmans", p. 400-403 ; *Fondations*, p. 304-305.
(صحيح البخاري، ج ٦، كتاب فضائل القرآن، ص ٥٥٥، المكتبة العصرية، لبنان. والجدير=

وبالرغم من كل هذا فلا يجوز لنا اختزال القرآن إلى مجرّد ضرب من الترتيل. أن نُعاين أنّ القرآن تمّ استخدامه للقيام بوظيفة شعائرية في الأمة الإسلامية لا يعني ذلك أن كل نصوصه أُنتجت وأُلِّفت أساساً لهذا الغرض.

=بالتنويه أن الترجمة الفرنسية للبخاري مليئة بالأخطاء الفادحة وبالتزوير أحيانا. مثلاً هذا الحديث تُرجم كالتالي: «Ô Abu-Mûsa! Tu as une belle voix pareille à celle de David» والحال أن الترجمة الدقيقة كما جاءت في هذا الكتاب وهي: «voix semblable à celle des... flûtes des fils de David chantant les psaumes» لم يترجم مترجم البخاري «مزمارا من مزامير آل...»، بل جعل الصوت شبيها بصوت داوود نفسه أي أنه لم يفهم الحديث أصلا. وجاء في طبقات ابن سعد، ج ٢: «أخبرنا عفان بن مسلم أخبرنا حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس أن أبا موسى الأشعري قام ليلة يصلي فسمع أزواجُ النبي صلى الله عليه وسلم صوتَه وكان حلو الصوت فقمن يسمعن فلما أصبح قيل له إن النساء كن يستمعن فقال لو علمت لحبرتكن تحبيراً ولشوقتكن تشويقا وقد قال حماد لحبرتكم وشوقتكم») [المترجم]

الفصل ٣:
في مصادر تاريخ القرآن

الجدالات الأولى في تاريخ النصوص القرآنية دارت بين المسلمين أنفسهم، في الوسط نفسه الذي أُنتجت فيه. فقد راجت أخبار من مصادر مختلفة حول الطريقة التي تمّ بها تجميع المصحف. نعرف هذه الأخبار من المصنّفات الهستوريوغرافية والدينية المتأخّرة (القرن التاسع م)؛ غير أن الرواية الأصلية، تحت أشكال مختلفة، لبعض هذه الأخبار، يمكن أن تعود إلى النصف الأول من القرن الثامن (م)، تحديداً لفترة أقدم القطع القرآنية المخطوطة التي نعرفها. قبل أن نقدّم هذه الجدالات، من الضروري تدقيق إلى أي نوع تنتمي هذه الأخبار التي تحدّثنا عنها، وذلك في إطار المؤلفات التي نجدها فيها.

المادّة الأساسيّة: الأخبار

المادّة الأساسيّة المستخدَمة في تأليف أيّ كتاب هيستوريوغرافي أو كتاب في الحديث النبوي كان يُشار إليها بلفظ شبه تقني **خبر** «رواية» أو «معلومة» والجمع **أخبار**. باعتباره نمطاً من التأليف والرواية، فهو يضرب بجذوره في العصر الجاهلي. إنّ طبيعة ووظيفة

الخبر هما اللذان يشدانّ باديء ذي بدء انتباهنا، لأن ذلك قد يسمح لنا بأن نُنزّل أفضل تنزيل المشكل النقدي الذي يطرح نفسه بالنسبة للمعطيات التي يحملها. كما يجدر بنا أيضاً الإحتفاظ بالتسمية العربية «خبر»، بدلا من ترجمتها بـ «معلومة» Information التي هي أكثر حيادا وأقلّ دقّة.

الأخبار هي، في الأصل، «حكايات» بالمعنى الضيّق والمألوف للكلمة: روايات ظرفية ونوادر. تُقَدَّم هذه الحكايات على أنها جاءت بمناسبة قول، مَثَل، قطعة من قصيدة، سلوك نموذجي أو مثالي، إلخ... في علاقتها بشخص أو حدث ما. كل خبر يُكوّن وَحدة مستقلّة، قصيرة عموماً، ولا يُحيل إلى أيّ مادّة أخرى سوى تلك التي يُقدّمها، أي القول، القطعة الشعرية أو السلوك المذكور، والتي تشكّل ذروة الخبر [بيت القصيد]. القول، وبيت الشعر، والسلوك يمكنها كذلك أن تكون المناسَبة لِسرْد ظروف مختلفة منسوبة إلى أشخاص مختلفين. الخبر، في العصر الجاهلي، كان إذن في الغالب عائما و«متقلّبا» Volage. المهمّ في ذلك هو عنصر الذروة الذي كان المناسبة التي قيل فيها الخَبر. اليوم، بصفته معلومة تطمح إلى أن تكون تاريخية ومن دون اعتبار طابعه المتغيّر، فالخبر ربّما يكون طُعْما [يُخفي شيئاً آخر]، سواء أكان ذلك فيما يتعلّق بالمجال الهيستوريوغرافي أو بمجال المأثور الديني.

هذا الأسلوب القديم للتّعبير الأدبي تواصل، فعلاً، في الكتابة الهيستوريوغرافية العربية في القرن الثامن (م). رواة أخبار الفتوحات الخارجية والأحداث الداخلية للأمة الإسلامية سُمُّوا بالأخباريّين الذين كانوا جامعي أخبار أي معلومات متنافرة كانوا يجمعونها وينظّمونها في

رسائل حسب المواضيع التي كانوا يعالجونها. تجدر الإشارة إلى أنّه داخل نفس الرسالة، مثلاً وصف معركة شهيرة، كان كل خبر خاص يحتفظ باستقلاله النسبي وشكله. الأخبار المتعلّقة بنفس الحدث أو نفس الشخصية كانت مُرتَّبة بمنطق مّا؛ ولكن، في البداية، لم يكن يربط بينها أيُّ تسلسل إنشائي إذ أن مصدر كلّ منها، الذي غالباً ما يشير إليه المؤلف، يمكن أن يكون مختلفا. الرابط الوحيد بين عدّة أخبار متتالية حول موضوع خاصّ يوجد في ذهن المؤلِّف الذي كان ينضِّدها في كتاب منظّم على هذا النحو كما هو عليه الحال في الأخبار التي تروي الظروف التي تمّ فيها جمع المصحف.

المصنّفات الأخبارية[1]

ثلاثة مؤلّفات مهمّة، من بين أقدم المصادر، سنقدّمها كمنطلق في الإطار المحدود لهذا الكتاب.

كتاب الردّة والفتوح لسيف بن عمر (توفي حوالي ٧-٧٩٦)

أقدم مصدر جُمعت فيه الأخبار المتعلّقة بظروف تأليف المصحف هو كتاب من نوع هيستيريوغرافي بأتمّ معنى الكلمة، هو كتاب الردّة والفتوح لسيف بن عمر. لا نعرف شيئاً عن المؤلف سوى إسمه وقبيلته وواقع أنّه كان يكتب في النصف الثاني من القرن الثامن (م)

(١) مؤلِّفو الكتب المذكورة في هذا الفصل نورد لهم لمحات عن سيرة حياتهم في Prémare, *Fondations*, chap. 18 سيف بن عمر (رقم ٤٨)؛ الطبري (رقم ٥٢)؛ ابن سعد (رقم ٣٤)؛ ابن شبّة (رقم ٣٥). توجد مراجع مؤلفاتهم في البيبليوغرافيا العامة في نهاية هذا الكتاب.

في خلافة هارون الرشيد (٧٨٦-٨٠٩). وكنّا لا نعرف كتابه، إلى زمن قريب، إلاّ من خلال مقاطع طويلة جدّاً استشهد بها مؤرّخون جاؤوا بعده، نخصّ بالذكر منهم الطبري في كتابه تاريخ الرسل والملوك (بداية القرن العاشر م). غير أنه اكتُشفت من هذا الكتاب مخطوطة قديمة مهمّة بالرغم من كونها غير كاملة، وتمّ نشرها حديثاً مشفوعة بمقدّمة طويلة ونقدية وهوامش ثريّة.

الأخبار التي تهمّنا في هذا الكتاب هي جزء من الفصل الطويل المكرّس لما أسماه المؤلّف بـ «إمارة عثمان»، الخليفة الثالث (٦٤٤-٦٥٦). الأخبار عن ظروف تأليف القرآن لم ترد بين المقاطع العديدة للكتاب التي استشهد بها الطبري بالرّغم من أن هذا الأخير كان يعرفها: فهو يستشهد بالأسطر الثلاثة الأولى الخاصّة بالتجهيزات العسكرية، في أذربيجان، لفتح القوقاز، إلاّ أنه يُهمل بقية نفس النصّ، التي تخصّ تحديداً تاريخ القرآن في الأراضي المفتوحة. إذن فقد تجاهل قصداً أخبار هذا التاريخ، بالرّغم من أنها وردت في واحد من أهمّ مصادره. فالطبري، في بداية القرن العاشر (م) وفي كتاب بهذا الحجم وبهذه الأهمية ككتاب تاريخ الرسل والملوك، كان إذن، هو أيضاً، قد قام بانتقاء يتطابق مع خياراته الخاصّة[1].

طبقات ابن سعد (ت٨٤٥م)

كان ابن سعد يشغل في بغداد وظيفة كاتب في خدمة قاضي جيوش الخليفة، الواقدي، صاحب كتاب المغازي. كان مُحدّثاً وعارفاً

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٨٥٦؛ نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧، ج ٢، ص ٦١٤.

بالرجال الذين رووا هذه الأحاديث. لكنّ المُحدِّث فيه إقترن بالمؤرّخ. كان كتابه «الطبقات الكبرى» واحداً من الأمثلة الأولى للنّوع البيوغرافي-الهستوريوغرافي المُسمّى الطبقات. موضوع كتاب من هذا النوع يهدف، عبر الممثّلين لعلوم محدّدة، دنيويّة أو دينية، لتقديم عرض لما نُقِلَ عنهم من معرفة. اهتمّ ابن سعد حصراً بروّاة الحديث، وكان يوزّعهم زمنيّا وجغرافيّا على «طبقات». كان يُفرد لكلّ واحد منهم لمحة عن نسبه وحياته تختلف في طولها حسب عدد المعلومات التي كان يمتلكها أو ينتقيها. كان غرضه الإجمالي تنزيل كل شخصيّة في سلسلة إسناد. نظراً إلى أن المصدر الأول للأحاديث هو النبي، فإن ابن سعد يبدأ به مصنِّفاً ومنظّماً كرونولوجيّا [حسب الترتيب الزمني] سلسلة من الأخبار متعلّقة بسيرته في مجلّد كامل. هذا الجزء الأول من الطبقات يجعل من ابن سعد واحداً من أهم مؤرّخي السيرة النبوية لمؤسس الإسلام في القرن التاسع (م).

مباشرة بعد سيرة النبيّ هذه يبدأ ابن سعد في تقديم معلوماته عن أوائل رواة الحديث بعد وفاته، وبالخصوص منهم أولئك الذين: «حفظوا القرآن في زمن رسول الله». نجد أيضاً أخباراً عن هذه الشخصيّات وعن آخرين من الرجال الفاعلين في تاريخ القرآن، وذلك في لمحات بيوغرافية خصّصها لهم في سياق كتابه. اللّمحة البيوغرافية عند ابن سعد، هي عامّة متكوّنة من أخبار منضّدة دون إقامة رابط إنشائي مباشر بين هذه الوحدات المختلفة. غير أن تنظيم الأخبار داخل سيرة ما، ومقارنتها بمصادر موازية، هو الذي يسمح لنا في الغالب الأعم باكتشاف المقاصد والإختيارات الشخصيّة للمُصنِّف.

مجموع الطبقات، في الطبعة الأكثر تداولا، يحتوي على ثمانية مجلّدات متوسّطة الحجم، خُصّص آخرها بكامله للنّساء.

تاريخ المدينة المنوّرة، لابن شبّة (ت٨٧٦م)

كان ابن شبّة من البصرة، وهو، مع سيف بن عمر، الذي قدّمناه آنفا، أخباريّ نموذجي. وهو، كما هو الحال بالنسبة للعلماء الآخرين، يمكن أن يتجلّى كمؤلّف في انتقائه للأخبار وتنظيمها. تُذكر له مؤلّفات عن البصرة، والكوفة، والمدينة، ومكّة، إلخ. لم يصلنا منها إلاّ كتاب تاريخ المدينة المنوّرة. وهو يتكوّن، في طبعته الحالية، من أربعة مجلّدات متوسّطة الحجم.

لم يكن ابن شبّة مؤرّخا فقط. كتّاب سيرته يشيرون أيضاً إلى تضلّعه الكبير في ميدان القراءات. هذا يفسّر لنا، بدون شكّ، العناية الخاصّة التي أولاها، في كتابه تاريخ المدينة المنورة، لجمع أقصى ما يمكن جمعه من الأخبار المحيطة بظروف جمع القرآن في المدينة. ربّما فعل ذلك أيضاً في كتابيْه عن البصرة والكوفة، الحاضرتين العسكريّتين اللتين انتشرت فيهما أيضاً مصاحف قرآنية. لكن هذين الكتابين لم يصلا إلينا. فيما يخصّ المدينة، الأخبار عن تاريخ القرآن موزّعة في الجزأين المتعلّقين بخلافتي عمر وعثمان.

الحديث

كُتب الحديث، بالمعنى الحصري للكلمة، تشتمل على جزء هامّ من الأخبار بالمعنى الذي دقّقناه في بداية هذا الفصل. هذه الأخبار تحاكي أخبار المؤلّفات الهستوريوغرافية. بيد أنّه علينا أن نفرّق بين

هذين النوعين من المؤلّفات، الهستوريوغرافيا والحديث، إذ أنّهما يتطابقان، منذ النصف الثاني من القرن الثامن (م)، مع مشروعين مختلفين. وسيزداد الإختلاف بينهما أكثر مع ظهور كتب الحديث الكبرى في القرن التاسع (م).

مشروع مدوَّنات الحديث

الممثّلان المتميّزان للحديث هما على التوالي صحيحا البخاري (ت٨٧٠م) ومسلم (ت٨٧٥م) اللذان يحملان نفس العنوان (الصحيح). والبخاري هو الذي يُدان له بالرواية المقبولة وشبه الرسمية لـ «جمع القرآن». لكنّ هذه الرواية ليست شيئاً آخر غير تجميع لبعض الأخبار، منتقاة من مدوّنات الحديث السابقة، منظّمة ومنسّقة حسب مشروع المؤلّف: تقديم ما يجب الاعتقاد بصحّته.

السُنّة تتمحور حول ما رُوي عن نبي الإسلام وأصحابه المباشرين. أهدافها الأساسية هي المسائل العَقَدية Dogmatiques، والشرعية، والفقهية: كان غرض مؤلّفي هذه الكتب جمع المواد الأساسية التي من شأنها تأسيس إيمان وممارسة مِغياريّة، أي مجموع من العقائد والقواعد الخُلُقية والشرعية التي تدعى «السّنة». ستكتسب هذه الإخيرة قيمة مُؤسّساتية، باعتبارها مبنيَّة، نظريّاً، على قول وفعل وتقرير محمّد ومُعاوِنيه وصحابته المقرَّبين. في هذا الإطار تحديداً سيتمّ تنزيل ما رُوي عن النبي من قول، وفعل، وتقرير، أي على نحو مّا أخباره هو. ولكن لتسمية كلّ قول وفعل وتقرير، سينتهي الأمر إلى استعمال مصطلح الحديث مع الإحتفاظ بكلمة خبر للدّلالة على أنواع من الأخبار أكثر خصوصية. يمكن للأخباريّين، من ناحيتهم، مواصلة

استعمال مصطلح حديث لتسمية رواياتهم التاريخية الخاصة بهم، ولكن، وهم يفعلون ذلك، سيحتفظون لهذه الكلمة بمعناها الأوّلي العام جدّاً «رواية» بما هي المرادف المألوف جدّاً للخبر.

أخباريّون ومحدِّثون

ومهما كان من أمر التباس اللّفظ (خبر، حديث) في البداية، فالتّخصص التدريجي لكلمة حديث، في السنّة، لتسمية «الحديث النبوي»، هو مؤشّر على تخصُّص أكثر أهمّية وأكثر عمقا: فالكتاب الحديثي ليس له نفس مشروع الكتاب الأخباري.

الكتاب الأخباري، هو إلى حدّ ما، حتّى ولو كان مؤلّفه مُسلِما، يبقى في مفهومه مُندرجا في النشاط الفكري الدنيوي. أمّا كتاب «السُنَن النبويّة» فيندرج في النشاط الفكري الديني، وفي هذا السياق تُصبح له قيمة مؤسّساتية: وظيفته تأسيسٌ ونقلٌ نشِط لسُنّة حميدة Orthodoxie(*). فمفهوم العمل الفكري نفسه إذن مختلف، أو على الأقل مغاير بحسب تخصُّص الكاتب الذي إمّا أن يكون أخباريّاً أو محدِّثاً.

لذا فرَجل كعمر بن شبّة، المعاصر للمُحدِّثيْن، البخاري ومسلم، وصاحب «تاريخ المدينة المنورة» هو أخباريٌّ أكثر منه مُحدِّثا. ومع ذلك فقد كان يعرِف جيّداً، ليس شتّى القراءات القرآنيّة فقط، بل أيضاً السنّة النبوية ورهاناتها الاجتماعية والسياسية، ويستثمر معطياتها.

(*) orthodoxie تمّ تعريبها بدلا من ترجمتها بـ «مذهب قويم» وتعريبها أفضل. أما ترجمتها الحقيقية فهي «أهل السنة والجماعة» أو «الفرقة الناجية». [المترجم]

يمكن أن نقول الشيء نفسه عن ابن سعد، صاحب الطبقات. الفرق بين هذيْن المؤلِّفين والمحدِّثيْن المتخصّصين فرق محسوس، مثلاً في الطريقة التي ينتقيان بها وينظِّمان ويقدّمان أخبارهما المتعلّقة بجمع النصوص القرآنية، مقارنةً بالعناصر الموازية التي يقدمها البخاري المحدِّث النموذجي في صحيحه.

هذا التمييز بينهما مُبسَّط بالضرورة، إذ لم يوجد، في تلك الحقبة، حدٌّ بين الأخباري المتخصِّص والمحدّث المتخصّص. يمكن أن نميّز بينهما في طبيعة مؤلّفاتهما وتوجّههما الفكري. هذا الفارق الوظيفي والفكري في آن سيظلّ قائما في المأثور العربي الكلاسيكي[١].

سلسلة الرواة: الإسناد

خاصّية كتب الحديث هي الممارسة الموحَّدة للإسناد الذي يعني حرفيّا سلسلة «الرواة المعتمدين». أولى علامات توحيد هذه الممارسة ظهرت في أواخر القرن السابع(م)[٢]. هذه الممارسة متأتية من الاهتمام، الذي تمّ إدراكه شيئاً فشيئا، بمسألة ضمان صحّة حديث، ومن أجل الإشارة الدائمة والمنتظمة لإسم أو أسماء الأشخاص الذين رووه على التوالي. الإسناد هو إذن سلسلة من الرواة الثقاة، محصورة في البداية، لكنّها تطول مع مرور الزمن. فالإسناد يعني تِعداد حلقات هذه السلسلة ورفعها إلى الشخص الأوَّل المفتَرَض فيه أنّه كان مصدر الخبر المتعلّق بالنّبيّ أو الصادر عنه.

---

(١) Laroui, *Islam et Histoire*, chap. 2.

(٢) Juynboll, *Muslim tradition*, chap. 1, voir p. 23.

لقد كانت هذه الممارسة معروفة عند اليهود الذين كانوا يدعمون بهذه الطريقة سلطة مأثور الأخبار: «التوراة الشفهية»، الموازية والمكمّلة لـ «التوراة المكتوبة». على نفس المنوال، وفي هذه النقطة بالذّات، من بين نقاط أخرى، اشتغلت الأحاديث كنوع من «المأثور الشفوي»، كُتب تدريجيّا، كنموذج موازٍ ومتمّم للقرآن[1]. ولكن يا تُرى هل الممارسة المنظَّمة للإسناد كانت قد امتدّت تدريجيّا إلى كتب التاريخ أم العكس؟ يتعلّق الأمر بالأحرى بمسار مشترك ومتزامن. ولكن، هنا أيضاً، يظهر الفرق بين مؤرِّخ ومحدِّث: نظراً لاختلاف مشروع كلّ منهما، فإن سلاسل أسانيدهما لا تروي بالضرورة عن الشخصيّات نفسها، ومصادر أخبارهما يمكن أن تكون مختلفة غالباً، وكذلك فإن شخصيات سلسلة الإسناد لا تنتمي غالباً إلى الفضاء المرجعي نفسه.

المشكل النقدي

في كل الحالات، مؤلِّف كتاب هو أكثر من مجرّد جامع للأخبار والإستشهادات. أجل، إنّه هو الذي انتقى الأخبار حول نفس الموضوع تبعا لمصادر معلوماته وتبعا لمشروعه. قد يكون سها عن أخبار أخرى، معروفة في كتب أخرى، على نحو مقصود إلى حدّ ما. وذلك ما لوحظ عند الطبري، الذي هو في الوقت نفسه مفسّر، ومحدِّث، وفقيه، ومؤرّخ. يتّفق أيضاً أن يُلفِّق مؤلِّف عديد الأخبار ويلائم بينها ليُنتِج، دون البوح بذلك، رواية جديدة، واضعا إيّاها

(١) Cook, "Opponents", p. 509-512 [١٣٨ ب ١٤١]

تحت ضمانة إسناد هو نفسه ملفّقٌ ومُشرّكا عدّة شخصيّات لم يقولوا كلّهم بالضرورة، في الأصل، الشيء ذاته. وهكذا يمرّر المؤلِّف إجمالاً، تحت غطاء شخصية استخدمها كمصدر، شيئاً لم تنقُله هذه الشخصية على الأرجح قطّ. وهكذا تفضي النتيجة بالضرورة إلى تحريف بعض الروايات مقارنة بالمرحلة الأولى للعناصر المستقلّة التي كانت مَصْدَرها.

تطرح إذن مصادر معلوماتنا على المؤرّخين مشكلا نقديّا، أشرنا إليه آنفاً على أنّه يتمَوقَع في قلب النقاشات الحالية. أحد مظاهره التقنيّة هو مظهر التحليل النقدي لسلاسل إسناد الأخبار والأحاديث الخاصة بكتب السنّة. سنتحدّث، أكثر من مرّة في بقيّة هذا الكتاب، عن المشكل النقدي لا سيَما ذاك المتعلّق بالنَّوع الخاصّ من الأخبار المسمّاة «أسباب النزول». فعلاً، هذا النوع يرتبط ارتباطاً مباشراً بمضمون النصوص القرآنية ذاته[1].

---

(١) انظر الفصل ٥، ص ١٥٤، «أسباب النزول».

الفصل ٤:
تاريخ نصّ

المشكلة المهمّة التي تطرح نفسها فوراً، عندما نحاول تنزيل القرآن في بدايات تاريخه، هي مشكلة أقدم المخطوطات، سواء كانت ناقصة أو كاملة، ومشكلة تأريخها أو مشكلة الإمكانية المتاحة لنا لتحديد تاريخها على نحو أكيد نسبيا، ومشكلة محتواها. هذه المشكلة لا تهمّ الباليوغرافي (أخصائي في النصوص القديمة) في الميادين الخاصة التي تتعلّق بمادّة اختصاصه وحسب، بل تهمّ المؤرّخ أيضاً. إنّ تحديداً أكيدا نسبيّاً لتاريخ المخطوطات القديمة، وتحليلاً لمضمون هذه الشواهد الأولى للمأثور المخطوط باستطاعتها تمكين المؤرّخ من التحكّم في بعض معطيات الأخبار القديمة التي تروي لنا ظروف تأليف وكتابة القرآن.

القطع المخطوطة القديمة للقرآن

أوّل مؤشّر نمتلكه بخصوص وجود تأريخ مُدوَّن على صفحة مخطوط قرآنيّ كامل يعود فقط إلى القرن التّاسع (م) مع مُصحف أماجور[1]، في

(١) والي دمشق التركي في عهد المعتضد بالله (ت٨٩٢). [المترجم]

سوريا: فالعام ٢٦٤هـ [= ٨٧٧-٨٧٨] يوافق التاريخ الذي جعل فيه أماجور، والي دمشق، هذا المصحف وقفاً لا تفريط فيه inaliénable على الجامع الأموي الكبير. وكتابة هذا المصحف تمّت قبل هذا التاريخ بقليل[١].

قطع يمكن تحديد تأريخها

توجد مع ذلك شواهد مخطوطة مجزّأة لنصوص قرآنية تعود إلى ما قبل هذا التاريخ. هذه المخطوطات المكتوبة على الرّق والمعروفة منذ زمن طويل، توجد حاليّا مشتتّة في المكتبات والمعاهد المختصّة في عدّة نقاط من العالم. يجب أن نظيف إليها الآن القطع القرآنية القديمة التي وقع اكتشافها سنة ١٩٧٢ في سقف جامع صنعاء الكبير باليمن.

أقدم الشواهد المخطوطة ليست مصاحف كاملة بل فقط قطع طويلة نوعاً ما؛ ولا يوجد عليها أبداً أي تاريخ. بيد أنّ البعض منها يمكن تحديد تاريخه، على الأقل تقريبيّا، بواسطة تحاليل متنوّعة باستخدام تقنيات الباليوغرافيا التي أصبحت دقيقة أكثر فأكثر. بالنظر إلى النتائج التي توصّل إليها إلى حدّ الآن الباليوغرافيون، يمكن تنزيل هذه المخطوطات في حوالي نهاية القرن الأول أو بداية القرن الثاني للإسلام، أي على الأكثر بين عهدي الخليفتين الأمويّين، عبد الملك (٦٨٥-٧٠٥) والوليد الأوّل (٧٠٥-٧١٥)، ابن وخليفة عبد الملك. كتابتها هي حصراً بحروف صامتة، بدون تنقيط ولا تشكيل. أحد العناصر التي تسمح بهذا التأريخ التقريبي لهذه القطع هو واقع أن

(١) Ory, "Du Coran récité" p. 370

نموذج رسمها يتطابق مع رسم عديد البَرْدِيات العربية من كلّ شاكلة وطراز، المتقدّمة قليلاً عنها أو من نفس الحقبة؛ الشواهد المُؤرَّخة الأكثر قِدما لهذه البرديات هما رسالتان كُتبتا في ٢٢ هـ [= ٦٤٣][١].

فائدة نتائج الباليوغرفيا

المعالم الخاصة بتحديد التاريخ تهمّنا هنا على صعيدين. في المقام الأول، القِطع التي تسنّى تحديد تاريخها على هذا النحو والتي استطعنا دراستها تحتوي على نصوص، على الأقل فيما يتعلق برسم الحروف الصامتة، تتطابق مع النصوص التي نجدها في المصحف اليوم. ولكنّ بعضا منها يكشف لنا أن النصوص القرآنية يمكن ألاّ تكون قد استقرّت بعدُ. بلْه ربّما كانت مازالت بعد قيد التأليف. قطع [مصحف] صنعاء تبرهن لنا بدقّة أكثر على أن النصوص فيها غالباً ما تكون غير ثابتة في كتابتها بالأحرف الصامتة وفي إملائها. تزيد هذه النصوص زيادة كبيرة عدد وطبيعة مختلف القراءات بالقياس إلى تلك التي أحصتها كتب التراث فيما يخصّ مختلف قراءات القرآن. في أحيان كثيرة، توزيع الآيات لا يطابق أيّاً من الأنْسَاق المحلّية المعروفة حتى الآن. وأخيرا، فما لم نمتلك عنه بعدُ مثالا باليوغرافي[٢] من بين هذه الأنساق، فإن بعض العيّنات فيها تشهد على وجود ترتيبات

(١) بيبليوغرافيا: Groham, Déroche, Râgib.

(٢) الشائع لدى الكتاب هو إعراب الألفاظ الأجنبية، وهو ضلال نحوي مبين لأن هذه الألفاظ ممنوعة من الصرف للعجمة. وفضلا عن ذلك، فالتطور الألسني حتى في العربية العالِمة تميل إلى إلغاء الإعراب. وهو ما طالب به أحمد أمين صراحة، وطالب به طه حسين ضمنا عندما طالب بتيسير النحو. ولكن لا حياة لمن تنادي. [المترجم]

مختلفة عن ترتيب القرآن الحالي من حيث تنظيم الوحدات التي ستُسمّى لاحقاً «سور». هل يوجد فضلا عن ذلك، في هذه أو تلك من العيّنات الموجودة في صنعاء، اختلافات نصيّة أكثر أهمّية، قد يكون تمّ كتمانها، وقد تكون الأخبار بشأنها مُتداولة سِرّيًا بين الباحثين؟ إذا كان ذلك كذلك، فلا يسعنا إلاّ أن ننتظر أن يحدّثنا عنها بصراحة أكثر العلماء الذين يمتلكون هذا الملف[١].

في المقام الثاني، الشواهد عن هذه المرحلة من التأليف والكتابة التي كشفتَ عنها القطع المخطوطة القديمة تمكّننا من فهم أفضل لمعطيات الأخباريّين والمحدّثين حول كتابة وتنوّعات النصوص القرآنية طوال عصور الإسلام الأولى. وهي تسمح، أحياناً، حتّى بإعطاء مصداقية لهذه الأخبار في بعض النقاط. الموقف النقدي إزاء هذه الأخبار يفرض نفسه دائما. ولكنّه يليق بنا أن نتخلّص من إرتياب جازم ومُشطّ وأن نتساءل عن مدلول هذه الأخبار في إطار المؤلَّفات التي نجدها فيها.

الأخبار عن تاريخ القرآن

أحد الأسئلة الرئيسية التي تطرح نفسها بخصوص هذه الأخبار هو سؤال معرفة لماذا تمّ تناقلها حول تاريخ القرآن، وذلك على شدّة تناقضها أحياناً، وما هي الدلالة التي كانت لها عند روّاتها والمؤلِّفين الذين جمَّعوها.

---

(١) بيبليوغرافيا: Puin, Bothmer، انظر تقرير D. Urvoy, "Chronique", p. 112-113.

الأخبار كشواهد عن تساؤل

وجود هذه الأخبار في حدّ ذاته على اختلافها وتناقضها، وكذلك استمرارية تداولها بداية من القرن الثامن (م)، يقتضيان فعلاً أن يكون الرواة، منذ صياغتها الأولى، قد طرحوا على أنفسهم عددا من الأسئلة، يمكن أن نحوصلها[1] كالتالي: من هو الذي روى النصوص القرآنية المعروفة في تلك الفترة، والتي كانت تُنسخ، وتُتلى، والتي ربّما كان يُحال إليها كمرجع في المجادلات السياسية والدينية الداخلية؟ ما هي الدلائل القوية التي كانت تضمن أن النصوص رُوِيت حقّا عن مؤسِّس الإسلام؟ من الذي دوّنها في البداية وتحت إمْرَة أية أشخاص؟ ولماذا وُجد اختلاف بينها في المصاحف التي كانت متداولة؟ هل كان ضرورياً كتابة مصحف موحَّد بدلا من فسح المجال للتّعدّدية[2]؟ إذا كان هذا لا مفرّ منه لوحدة الأمة، من كان يَحُقّ له

---

(١) حوصل synthétiser وهو المقابل الدقيق لها بدلا من توليف وتركيب، إلى آخر محاولات الترجمة المكدودة التي جعلت من العربية المنكوبة بأنصاف مثقّفيها برج بابل حديث. [المترجم]

(٢) أحرق عثمان المصاحف المختلفة عن مصحفه. ولكن قبله بزهاء أربعة قرون لم يحرق آباء الكنيسة الأناجيل المنحولة بل مع محاربتهم لها محاربة ضارية تركوها وشأنها على ذمّة الأجيال اللاحقة. ويخبرنا ابن خلدون عن أمر عمر بن الخطاب لسعد بن أبي وقاص بحرق مكتبة ملوك فارس الضخمة: «وأما الفرس فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيما ونطاقها متسعا (...) ولقد يقال أن هذه العلوم إنما وصلت إلى يونان منهم، حين قتل الاسكندر دارا وغلب على مملكة الكينية، فاستولى على كتبهم وعلومهم ممّا لا يأخذه الحصر. ولما فتحت أرض فارس ووجدوا فيها كتبا كثيرة كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذنه في شأنها وتلقينها للمسلمين. فكتب إليه عمر أن اطرحوها في الماء. فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منه وإن=

حذف وإضافة نصوص، وتصحيح المصاحف الموجودة، لا بل حقّ حظر بعضها[1]، وبأية معايير؟ من أين جاء تنظيم المصحف في وحدات مختلفة (السّور لاحقا) وبناء على ماذا تمّ توزيع النصوص فيها؟ وأخيرا، كيف استطاعوا فهم وقراءة وتلاوة النصوص، بالرّغم من عدم استقرار الكتابة العربية التي مازال رسمها مُعتلاً[2] graphie

=يكن ضلالا فقد كفانا الله [شرّه]. فطرحوها في الماء أو في النار وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا» .(المقدمة، فصل العلوم العقلية وأصنافها. نشر دار المصحف، القاهرة، بلا تاريخ، ص ٣٤٢). [المترجم]

(١) حسب المفسرين، الأمر لا يتعلق بمجرد حظر تداول المصاحف الأخرى بل بحرقها. [المترجم]

(٢) الحروف الصامتة هي الرسم العثماني لأن التنقيط والتشكيل أُضيفا لاحقاً إلى المصحف، الأول أدخله أبو الأسود الدؤلي بإشارة من عليّ والثاني أدخله نصر بن عاصم بأمر من الحجّاج. وقد أشار ابن خلدون إلى أن الصحابة كانوا أشباه أميّين: «فكان الخط العربي لأوّل الإسلام غير بالغ إلى الغاية من الإحكام والإتقان والإجادة، ولا إلى التوسط، لمكان العرب من البداوة والتوحش وبعدهم عن الصنائع: وانظر ما وقع لأجل ذلك في رسمهم المصحف حيث رسمه الصحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة في الإجادة، فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته رسوم صناعة الخط عند أهلها. ثم اقتفى التابعون من السلف رسمهم فيها، تبركاً بما رسمه أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وخير الخلق من بعده المتلقون لوحيه من كتاب الله وكلامه. كما يُقتفى، لهذا العهد، خط ولي أو عالم تبركاً ويُتّبع رسمه خطأً أو صواباً. وأين نسبة ذلك من الصحابة فيما كتبوه فاتُّبع ذلك وأُثبت رسماً ونبه العلماء بالرسم على مواضعه. ولا تلتفتن في ذلك إلى ما يزعمه بعض المغفلين من أنهم كانوا مُحكِمين لصناعة الخط، وأن ما يُتَخَيَّل من مخالفة خطوطهم لأصول الرسم ليس كما يُتَخيَّل، بل لكلها وجه. يقولون في مثل زيادة الألف في لا أذبحنه: إنه تنبيه على الذبح لم يقع وفي زيادة الياء في بأييد [الذاريات، ٤٧ المترجم] إنه تنبيه على كمال القدرة الربانية؛ وأمثال ذلك مما لا أصل له إلا التحكم المحض. وما حملهم على ذلك إلا اعتقادهم أن في ذلك تنزيهاً للصحابة عن توهم النقص في قلة إجادة الخط. وحسبوا أن الخط=

défectueuse، واختلاف لهجات المؤلّفين[1]؟ مسألة اختلاف الكتابات في مواجهة سلطة كتاب مقدس مُعترف به كانت قد طُرحت سابقاً عند اليهود والنصارى. بعض رواياتنا لا تَعْدم، على طريقتها، التأكيد على هذا التشابه: قيل إنَّه لا ينبغي على المسلمين أن يختلفوا في القرآن: «كما اختلفت النصارى في الإنجيل بعد ذهاب عيسى بن مريم»[2] أو: «كما اختلف اليهود والنصارى»[3].

هذه الأسئلة جميعاً مُضمَرة في الأخبار عن تاريخ القرآن. فهي تشهد على واقع أنّه كان هناك وعي بأن القرآن، «كتاب الله»، في حقيقته التي يمكن التأكد منها observable، كان نتيجة عمل قام به أشخاص ذُكرت أسماؤهم، وأنسابهم، ومناشطهم الخاصة،

=كمال فنزهوهم عن نقصه ونسبوا إليهم الكمال بإجادته وطلبوا تعليل ما خالف الإجادة من رسمه، وذلك ليس بصحيح. واعلم أن الخط ليس بكمال في حقهم، إذ الخط من جملة الصنائع المدنية [علمانية] المعاشية كما رأيته فيما مر. والكمال في الصنائع إضافي وليس بكمال مطلق. إذ لا يعود نقصه على الذات في الدين ولا في الخِلال، وإنما يعود على أسباب المعاش وبحسب العمران والتعاون عليه لأجل دلالته على ما في النفوس...». (**المقدمة**، فصل في أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية، ص ٢٩٩-٣٠٠). أمّا الشيخ القرضاوي فقد أفتى بتحريم تغيير الرسم العثماني البدائي في كتابة المصحف. إنه الفرق، كل الفرق، بين الشيخ ابن خلدون الذي يفكر بنفسه والشيخ القرضاوي الذي أصابت منه عبادة الأسلاف مقتلا فما عاد يفكّر في حاضره إلاّ بهم. [المترجم]

(١) كلمة **تأليف** composition ترد بكثرة في الأخبار لتدلّ على جمع المصاحف.

(٢) هذا القول يُنسب لعثمان. انظر ابن شبّة، تاريخ المدينة المنورة، ما كتب عثمان بن عفان إلى الأمصار بشأن اختلاف المسلمين في القرآن ج ٣، ص ٩٩٧. [المترجم]

(٣) انظر السجستاني، كتاب المصاحف، ج ١، ص ١٩-٢١. السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ١٣٠. [المترجم]

والعلاقات التي أقاموها مع الخلفاء، وربّما مع مؤسّس الإسلام نفسه. الأخبار عن تاريخ القرآن تبدو لنا إذن قبل كل شيء كشواهد على تساؤل فعّال ومُلحّ لمسلمي عصور الإسلام الأولى حول أصل كتابهم المقدّس الذي هو مرجعيّتهم.

الأخبار والتاريخ

عبّر رواة الأخبار عن هذا التساؤل في إطار روايات ذات ادّعاء تاريخي. وكان عندهم، زيادة على ذلك، اهتمام بذكر مصادر أخبارهم. فرواياتهم تحافظ إذن على علاقة أكيدة مع التاريخ، ولا تقدّم نفسها كأجوبة لا طائل منها لأسئلة لا حلّ لها. بعض الأجوبة أمكن إعطاؤها على الأسئلة المُضمرة. لذا تعكس هذه الأخبار، على طريقتها، بعض مظاهر التاريخ الحقيقي للقرآن، وتسمح، عبر ما تقوله لنا، بصياغة بعض الافتراضات حول مختلف مظاهر هذا التاريخ.

هل وُجدت كتابات في زمن محمّد؟

هناك عدد من الأخبار، روايات أو نُكت، وُجدت متناثرة في سياقات مختلفة عند المحدّثين وتستعرض ما يمكن أن يكون قد حدث على زمن محمّد. إذن، بالنسبة لرواة هذه الأخبار، تدوين القرآن كان قد شُرع في كتابته منذ ذلك الوقت. وفيما يلي بعض الأمثلة عن ذلك[١].

---

(١) Modarressi, "Early debats"; Jeffery, *Materials*; Prémare, *Fondations*, p. 306-308.

«كُتّاب الوحي»

قيل إنّ محمّد كان يتلقّى الآيات «مُنزَّلة» أو «موحاة» من السماء، وكان هذا أو ذاك من كتّابه يدوّنها، فكان «يكتب الوحي». إشتهر من بينهم أساساً كاتبان: أُبيّ بن كعب وزيد بن ثابت، وكلاهما من المدينة. وهما يردان حتماً في كلّ القوائم التي سيتمّ تقديمها، في القرن التاسع (م)، عن كل من «أكمل حفظه في عهد رسول الله»[1]، في حين أنّ كثيراً من أقرانهما لا يُذكرون فيها إلاّ على نحو متقطّع. بالإضافة إلى ذلك، ثمة حكايات كثيرة تقدّم لنا مشهد محمّد وأبيّ مُنخرطيْن في ضرب من الشراكة، لوضع اللّمسات الأخيرة لآيات مختارة، بحيث لا ندري أيّا منهما الذي سبق الآخر في استلام الآية التي يدور الحديث بشأنها[2].

---

(1) انظر السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ١٥٤. [المترجم]

(2) أورد ابن سعد في **الطبقات الكبرى**، ج ٢: «عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بن كعب أمرت أن أعرض عليك القرآن، وقال بعضهم سورة كذا وكذا، قال قلت وقد ذُكِرتُ هناك، وقال بعضهم سَمّاني الله لك، فقال نعم، فذرفت عيناه (...) عن السائب بن يزيد قال لما أنزل الله على رسوله اقرأ باسم ربك الذي خلق، جاء النبي صلى الله عليه وسلم إلى أبي بن كعب فقال: إن جبريل أمرني أن آتيك حتى تأخذها وتستظهرها. فقال أبي بن كعب: يا رسول الله سماني الله؟ قال نعم». وجاء في الاستيعاب في تمييز الأصحاب، لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري، الجزء الأول، باب حرف الألف: «ورُوِي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال له: «أُمرت أن أقرأ عليك القرآن، أو أعرض عليك القرآن» (...) أخبرنا عبد الوارث بن سفيان قال حدثنا قاسم بن أصبغ حدثنا جعفر ابن محمد الصائغ قال حدثنا عفان بن مسلم قال حدثنا عبد الله بن المبارك قال أخبرني الأجلح عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبزي عن أبيه عن أبيّ بن كعب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أُمرت أن أقرأ عليك القرآن». قال، قلت: يا رسول الله سماني لك ربك؟ قال: =

هل وُجدت رقوق عند عائشة؟

أخبار أخرى تذكر وجود آيات قرآنية مكتوبة في صحف ومحفوظة عند عائشة في حياة محمّد؛ ذُكر أنّ هذه الوثائق أُستخدمت فيما بعد مرجعا لتفسير هذه الخصوصية النصّية أو لتصحيح هذه الآية المشكوك

=«نعم». فقرأ عليّ: «قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ» (...) حدثنا عبد الوارث بن سفيان قال حدثنا قاسم بن أصبغ قال حدثنا جعفر بن محمد الصائغ قال حدثنا عفان قال حدثنا همام عن قتادة عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا أبياً فقال: «إن الله أمرني أن أقرأ القرآن عليك»، قال الله سماني لك؟ قال نعم. فجعل أبيّ يبكي. قال أنس: ونُبِّئت أنه قرأ عليه «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا». (البينة: ١). قال عفان وأخبرنا حماد بن سلمة قال حدثنا علي بن زيد عن عمار بن أبي عمار قال سمعت أبا حية الأنصاري البدري قال: لما نزلت «لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب» (البيّنة: ١) إلى آخرها، قال جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم: أن ربك يأمرك أن تُقرئها أبياً. فقال النبي صلى الله عليه وسلم لأبيّ: «إن جبريل عليه السلام أمرني أن أُقرئك هذه السورة». قال أبي: أوَ ذُكرت ثَمّ يا رسول الله؟ قال نعم. فبكى أبيّ». كما جاء في **كتاب السبعة في القراءات** لأبي بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي البغدادي (باب أساتذة نافع): «حدثنا عبيد بن ميمون التبان قال قال لي هرون بن المسيب: قراءة من تَقرأ، قال قلت له: قراءة نافع بن أبي نعيم. قال: فعلى من قرأ نافع. قال قلت: أخبرنا نافع أنه قرأ على الأعرج، وأن الأعرج قال: قرأت على أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، وقال أبو هريرة: قرأت على أبيّ بن كعب، وقال أبيّ: عرض عليّ رسول الله القرآن، وقال: أمرني جبريل أن أعرض عليك القرآن. (...) حدثني محمد بن سهل قال حدثني أحمد بن إسحق بن إبراهيم المروزي بفسطاط مصر قال حدثنا عمر بن عمران العذري قال حدثنا إبراهيم ابن طهمان عن عاصم بن بهدلة قال قلت للطفيل بن أبيّ بن كعب: إلى أيّ معنى ذهب أبوك في قول رسول الله له «أمرت أن أقرأ القرآن عليك». فقال «ليقرأ علي فأحذو ألفاظه». وقال أيضاً محمد بن إسحق الصنعاني عن أبي عبيد القاسم بن سلام قال: معنى هذا الحديث «أن يتعلم أبيّ قراءة رسول الله لا أن رسول الله يتعلم قراءة أبي رضي الله تعالى عنه». [المترجم]

فيها أو تلك المكتوبة في السور التي جُمّعت بعد وفاة محمّد. يُقال أنّ صحف عائشة قد أُتلِفت بعدئذ. ومن حقّ القارئ أن يتساءل لماذا أُتلفت، إذا كانت هذه الوثائق نفيسة جدّاً إلى هذه الدرجة. بعض روايات هذه الأخبار تُعطي الانطباع بأنّ الأمر كان يتعلّق بمسودّات يمكن رَميها. وأُخرى، على العكس، تُؤكّد أن الأمر يتعلّق آنذاك بمجموعة من الرقوق.

«مصاحف الصحابة»

وبصورة أوسع، فثمّة أخبار تشير، هنا أو هناك، إلى مجموعات جزئية لأحاديث أُخذت عن النبي؛ وهذه المجموعات تُسمّى **مصحفاً** (كراس من الأوراق مربوطة بخيط)، أو صحيفة، وهي وثيقة يمكن أن تشتمل على عدّة أوراق. وهكذا دار الحديث بالتناوب عن مصحف أو عن صحيفة عمرو بن العاص، فاتح مصر، والتي يقال إنّ عناصرها قد انتقلت إلى ابنه عبد الله ثم إلى أحفاده[1]. كما تَحدّث الأخباريّين، بشكل أعم، عن «مصاحف الصحابة»، المنسوبة إلى هذا أو ذاك من أصحاب محمّد، والمقصود بها مجموعات قرآنية. يقول لنا مثلاً مؤلِّف آخر، من القرن التاسع (م)، معروف جدّا، هو ابن قتيبة (ت٨٨٩م)، الذي كان في وقت واحد أديباً وخبيراً بالمأثور الديني: «وكان آخر عرض رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن

(١) قيل انتقلت إلى عمر بن شعيب حفيد عبد الله. انظر سنن الدارمي، طبعة دمشق، ص ١٢٧. [المترجم]

على مصحفه [زيد بن ثابت] وهو أقرب المصاحف من مصحفنا»[1].
وهذا يعني أن المصحف الرسمي («مصحفنا»)، ليس هو بالضبط مصحف زيد. في غياب أي مخطوط، قديم أو متأخّر، لهذه الوثائق، ليس باستطاعتنا أن نعرف أي شيء عن محتواها بشأن القرآن. مثل هذه التأكيدات تمثّل جزءاً من تلك الأخبار العائمة التي من المستحيل التحقّق منها.

المسألة النقدية

وهكذا يكابد المؤرخون النقديون، في كلّ حالة، كثيراً من المصاعب في تحديد القيمة الوثائقية أو الدلالة التي اكتستها هذه الأخبار عند رُواتها: فهل أراد هؤلاء الرواة رواية «قصص حقيقية»؟ وإلاّ، أين كانت توجد، بالنسبة لهم، «حقيقة» قصة مّا؟

هل كان وجود كتابات عند عائشة يمثل خبراً صحيحاً عن وثائق وُجدت فعلاً؟ أو بالأحرى هل أُريد، عبر هذا «الخبر»، إثبات صحّة نصوص أُضيفت فيما بعد، أو تبرير حذفِ بعض الأحكام بالإلتجاء إلى سلطةِ شخصيةٍ رمزيةٍ، هي عائشة «أمّ المؤمنين»؟

هل يجب علينا حقيقة أن نصدّق الأخبار حول «كاتبيْ الوحي»، زيد وأبيّ، أو ألا يجب بالأحرى اعتبار أن هذه الأخبار كاشفة عن اهتمام متأخّر جدّاً لإضفاء قيمة على أحد الآباء، أو الشيوخ، أو

---

(١) انظر ابن قتيبة، كتاب المعارف، الطبعة الإلكترونية على الأنترنت (موقع الورّاق)، ص ١٢٩. [المترجم]

جماعة مّا، أو تيّار خاص من كتّاب القرآن؟ فالأخبار عن زيد تأتي، غالباً، عن إبنه خارِجة. من جهة أخرى، لقد غدا زيد كاتب السّنة الرّمز [أي الأسطوري (المترجم)]، والذي كان ابن قتيبة يدافع عنه بحماس. وبالعكس من ذلك، هناك أخبار أخرى تُبوِّء منافسه أُبيّ مكان الصدارة وهو الذي قيل عنه أنّه شارك في الجمع الرسمي للقرآن بلْه أنّه كان كاتبه المأذون. أمّا الطبري، في القائمة التي يعطيها عن كتّاب محمد، فلم يفضّل أحدهما عن الآخر: بل اعتبرهما كاتبين عاديين جدّاً؛ في نظره، «كاتِبَا الوحي» الحقيقيان هما عثمان وعلي؛ وعلى الأكثر لم يشغل زيد وأبيّ هذه الوظيفة إلاّ عرضا وبالنيابة عن عثمان وعلي عندما يتغيّبان[1]. هذه التناقضات يمكن أن تبدو تافهة تماماً. بيد أنه، إذا عرفنا المكانة المخصّصة، في العديد من الأخبار، لعائشة ولزيد أو أبيّ في مادّة القرآن، لا يسعنا إلاّ أن نتساءل حول مدلول هذه الروايات التي ضربناها هنا مثلاً.

عموماً، السؤال الذي يطرحه الباحثون المعاصرون على أنفسهم في مواجهة مجموع الأحاديث المتعلقة بتاريخ القرآن ومختلف «مصاحف الصحابة» هو التالي: هل نتعاطى مع أحاديث متينة، أم مع اختلاقات من وضع مفسّرين، ولغويّين او فقهاء متأخّرين، مرصودة

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك. [ج ٣ ص ١٧٣: «ذِكرُ من كان يكتب لرسول الله صلى الله عليه وسلم: ذُكر أن عثمان بن عفان كان يكتب له أحياناً، وأحيانا علي بن أبي طالب، وخالد بن سعيد، والعلاء بن الحضرمي. قيل: أوّل من كتب له أبيّ بن كعب؛ وكان إذا غاب أبيّ كتب له زيد بن ثابت.»؛ ج ٦ ص ١٧٩: «أسماء من كتب للنبيّ صلّى الله عليه وسلم: علي بن أبي طالب عليه السلام وعثمان بن عفان، كانا يكتبان الوحي؛ فإن غابا كتبه أبيّ بن كعب وزيد بن ثابت.» [المترجم]

لإضفاء سلطة قديمة على نصوص كانوا بصدد تحقيقها، أو لتبرير المؤسسة الشرعية التي كانوا بصدد إقامتها في ظرفهم التاريخي الخاص؟ يبدو أن كلّ الفرضيات الممكنة كانت قد طُرحت من الباحثين عن الاستنتاجات التي ينبغي استخلاصها من مجموع هذه الأخبار. وهذه الاستنتاجات يمكنها أن تكون متناقضة داخل صنفها الخاص بها تماماً كتناقض الأخبار التي هي موضوعها.

احتمال وجود كتابة أولى لروايات شتّى في عهد محمد نفسه، هو بالرغم من كل شيء أمر معقول جدّا. التسجيل كتابةً، عند العرب قبل الإسلام، كان في الواقع مجرّد مساعِد للرواية الشفوية[١]. كثير من الأشخاص من حاشية محمّد المقرّبة كانوا يعرفون القراءة والكتابة؛ أمّا محمّد فلم يكن أُمّيا[٢]. احتمال أن يكون بعض الأشخاص من

---

(١) Prémare, Fondations, chap. 12-14; Schoeler, Ecrire, chap. 1.

(٢) فكرة أن محمد كان أمّيا هي ابتكار تقديسي وتقريضي متأخِّر مرصود لدعم ميزة القرآن الإعجازية التي تميّزه عن غيره. لقد أُريد تأسيس هذا الإبتكار على تأويل للفظة القرآنية أمّي [سورة ٧، ١٥٧-١٥٨]، ولكنّ هذا التأويل تخالفه مقاطع أخرى تَرِد فيها نفس اللّفظة. أخبار عديدة تقدّم بكلّ بساطة محمّدا على أنه يعرف الكتابة. انظر جوانب المسألة في: Blachère, Introduction, p. 6-12; Le problème de Mahomet, p. 32-33. [تطرّق هشام جعيط في الفصل الثالث من كتابه «الوحي والقرآن والنبوّة» إلى مشكلة أُميّة النبيّ قائلا: «المقصود بالكلمة في التقليد الإسلامي اللاّحق: جهْلُه القراءة والكتابة. وهذا - كما هو واضح - من دلائل النبوة السلبية، وسلاح ضدّ المسيحيين واليهود وغيرهم من أهل الملل وليس ضدّ مشركي قريش، لأن المفهوم القرآني في فترة نزوله لـ «الأمية» لم يكن يعني الجهل وإنّما أُوِّل كذلك فيما بعد». (ص ٤١) (...) «ولكلمة «أمّي» و«أميّين» مقابل بالعبرية، وهي «أُمّم عُلام»، أي أُمم العالمين من غير بني إسرائيل» (ص ٤٣) (...) «فعبارة «النبيّ الأمي» و«نبيّ الأميّين» موجّهة بالأساس إلى يهود تلك الفترة، أكثر ممّا هي موجّهة إلى المسيحيين، وتعني النبيّ المبعوث=

حاشيته قد سجّلوا كتابةً بعضا ممّا كان يقوله أو يوصي به، فهذا احتمال راجح. فهل كان ذلك قرآناً، أم كان حديثاً[1]؟ لا شكّ أن الساعة لم تكن قد حانت بعد للتّمييز بين الإثنين.

من كان الأول...؟

بالرغم من الإشارات المتناثرة عن وجود كتابات في عهد محمد، فالقناعة السائدة لدى قدماء المؤرّخين والمحدّثين، عكسا أحياناً لرأي مؤلفين متأخّرين، أنّ تجميع وكتابة القرآن كما عرفوه لم يتمّ تحقيقهما في حياة مؤسّس الإسلام.

=إلى العرب وإلى الامم الأخرى، والمختار هو ذاته من بين أمّة من غير اليهود». (ص ٤٤)، ثمّ يختم برهنته: «ومن الواضح عندي أن شخصاً مثل محمد، في الزمن والوسط الذي عاش فيه، كان يحسن القراءة والكتابة وأنّه كان يتمتّع بأوصاف النبوغ والعبقرية والحافظة والذكاء الوقاد. فأن يكون المسلمون في العهد الخليفي (الثاني والثالث هـ) أرادوا أن ينزعوا عنه هذه الأوصاف في سبيل دعم إلهية القرآن، فهو أمر مفهوم ولعلّه محبّذ. لكنّهم سرعان ما نسبوا إليه الأحاديث واعتبروه مصدر التشريع والحكمة والأخلاق. وكلّما تقدم الزمن كلّما تضخّم دور الحديث في التشريع وبالتالي مرجعيّة محمّد، إذ الفرق كبير بين أبي حنيفة وحتّى مالك وبين الشافعي وفيما بعد ابن حنبل. إنّما اعتبروا أن النبي يتكلّم عن وحي، واستفحل الأمر إلى أن وصل بعض المسلمين الآن إلى تفويق السنّة على القرآن». (ص ٤٥). المترجم]

(١) «حدثنا عبد الله قال حدثنا يحيى بن حكيم قال: حدثني أبو الوليد، حدثني همام، وحدثنا محمد بن عبد الملك، حدثنا يزيد قال: أخبرنا همام، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن فمن كتب عني شيئاً سوى القرآن فليمْحه» كتاب المصاحف، باب الأمر بكتابة المصاحف، ص ٤. إذا صحّ هذا الحديث فذلك يعني أن رواية الأحاديث بِدْعة أو جريمة. فقد قال عليّ عندما بلغه رواية الأحاديث «أوَفعلوها». [المترجم]

إبتداء من نهاية القرن الثامن (م)، خصّصت المؤلفات التي قدّمناها في الفصل السابق فصلاً أو عدّة فصول لهذه المسألة. الأخبار التي احتوت عليها تدور حول حادثة «جمع» أو «كتابة القرآن» وحول فاعليه الأساسيين، الخلفاء، والأمراء والكتّاب. بالتأكيد، هؤلاء الفاعلون هم شخصيّات تاريخية؛ ولكن يبدو أيضاً أنهم شخصيات رمزية: فالإختيار الذي وقع لإبراز هذا الخليفة أو هذا الكاتب على حساب خليفة أو كاتب آخر ليس محايدا؛ كلّ واحد من هذه الشخصيات المختارة أو كلّ من أولئك الذين تمّ المرور عليهم مرّ الكرام «يمثّلون» شيئاً مّا مُضمراً غالباً. النزاعات السياسية - الدينية ونزاعات الأُسَر الحاكمة التي مزّقت وحدة مُسْلمي قرون الإسلام الأولى تفسّر بدون شكّ هذه الإختيارات.

الأوّل الذي...؟

السؤال الهام الذي يبدو أن رواة الأخبار أرادوا الردّ عليه هو التالي: «من كان أوّل من جمع القرآن؟». الخطاب عن «الأوائل الذين...» هو غالباً اصطلاح تقديسي مرصود لإبراز «المناقب» المعترَف بها لهذه الشخصية-الأنموذج أو تلك[١]. لكنّ المسألة لا تعود إلى مجرّد مشكل كرونولوجي.

خلافاً للظواهر، المسألة ليست من طبيعة كرونولوجية إلاّ على نحو ثانوي. المسألة الحقيقية هي هذه: ما هي السلطة التي، باتّخاذها هذه المبادرة، قد ضمنت أنّ ما جُمع كان قد رُوي فعلاً عن

(١) ستصبح **الأوائل والمناقب** نوعين أدبيّين خاصّين.

المؤسّس؟ يبدو، بالنسبة للأرثوذكسية[1] السنّية التي كانت تؤسّس نفسها في نهاية القرن الثامن وبداية القرن التاسع (م)، أن الجواب كان حتماً: هو واحد من بين الصحابة الثلاثة الكبار وخلفاء نبيّ الإسلام، أبو بكر، وعمر وعثمان الذين مثّلوا، بعده، العصر الذهبي لتأسيس الإسلام. بالنسبة للفرق الشيعية، فالجواب بالضرورة هو عليّ، ابن عمّ النبيّ وصهره، الوريث الشرعي، في نظرهم، لإمامته السياسية وفكره الديني.

الاهتمام المفرِط بترسيخ الرّواة في سلسلة إسناد صحيحة يفسّر لنا لماذا استغرب السيوطي[2]، من علماء القرن الخامس عشر (م)

---

(١) مقابلها السنّي = أهل السنّة والجماعة أو الفرقة الناجية... لكن حافظنا على تعريب المصطلح السائد بدلا من ترجمته. [المترجم]

(٢) «قلت: ومن غريب ما ورد في أول من جمعه ما أخرجه ابن أشته في كتاب المصاحف من طرق كهمس عن ابن بريدة قال: أول من جمع القرآن في مصحف سالم مولى أبي حذيفة، أقسم لا يرتدي برداء حتى يجمعه...». السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ١٢٨، النوع الثامن عشر: «في جمعه وترتيبه». وهذه العبارة هي نفسها التي يردّدها كتّاب الشيعة ولكنّها جاءت عندهم على لسان الإمام علي بن أبي طالب تفيد أنّه هو أوّل من جمع القرآن: «فلما رآى غدرهم وقلة وفائهم له لزم بيته وأقبل على القرآن يؤلفه ويجمعه، فلم يخرج من بيته حتى جمعه وكان في الصحف والشظاظ والأسيار والرقاع. فلما جمعه كله وكتبه بيده على تنزيله وتأويله والناسخ منه والمنسوخ [وفي مخطوطة أخرى: «وناسخه ومنسوخه، ومُحكمه ومتشابَهه، ووعده ووعيده، وظاهره وباطنه]، بعث إليه أبو بكر أن أُخرج فبايع. فبعث إليه عليّ عليه السلام: (إني لمشغول وقد آليت نفسي يمينا أن لا أرتدي رداء إلا للصلاة حتى أؤلف القرآن وأجمعه). فسكتوا عنه أياما فجمعه في ثوب واحد وختمه، ثم خرج إلى الناس وهم مجتمعون مع أبي بكر في مسجد رسول الله. فنادى عليّ عليه السلام بأعلى صوته: (يا أيها الناس، إني لم أزل منذ قُبض رسول الله صلى الله عليه وآله مشغولا بغسله ثم بالقرآن حتى جمعته كله في هذا الثوب الواحد. فلم ينزل الله تعالى على رسول الله صلى الله عليه وآله آية إلا وقد جمعتها، وليست منه آية إلا وقد جمعتها وليست منه=

وصاحب كتاب الإتقان في علوم القرآن، خبراً قرأه عند أحد أسلافه من القرن العاشر (م): قال هذا الأخير، إعتمادا على سلسلة إسناد متينة على ما يبدو بأنّ: «أول من جمع القرآن في مصحف» شخص يدعى سالم وهو من الموالي، الذي نعرف أنه توفي سنة أو سنتين بعد محمّد. راوية هذا الخبر لا يذكر الحقبة التي وقعت فيها هذه العملية، ولكنه يؤكّد أن سالم هو الذي جاء بفكرة تسمية التجميع «**مصحفاً**»، باختياره مصطلحاً حبشيّاً، لكي يتحاشي استعمال اللّفظة العبرية «**سفر**» الخاصة باليهود(١). وفعلاً، **مصحف** هي كلمة حبشية. كان سالم من صحابة محمّد، وبعض كتاب التراجم يشهدون عن طواعيّة بنبوغه في حفظ القرآن. بالرغم من ذلك، بدا هذا الخبر غريباً في عيني السيوطي، لأن سالم قام بهذا «الجمع» وألّف هذا المصحف من تلقاء نفسه، ولأنّ السلطة التي قد تكون أمرته بذلك لم ترد كحلقة

=آية إلا وقد أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وآله وعلمني تأويلها). ثم قال لهم عليّ عليه السلام: لئلا تقولوا غدا: (إنا كنا عن هذا غافلين). ثم قال لهم عليّ عليه السلام: لئلا تقولوا يوم القيامة إني لم أدعكم إلى نصرتي ولم أذكركم حقي، ولم أدعكم إلى كتاب الله من فاتحته إلى خاتمته. فقال عمر: ما أغنانا ما معنا من القرآن عما تدعونا إليه، ثم دخل علي عليه السلام بيته». كتاب سُليم بن قيس الهلالي، تحقيق محمد باقر الأنصاري الزنجاني، الفصل ٤، الباب الثاني «أمير المؤمنين عليه السلام يُقيم الحجّة على الأجيال»، ص ١٤٦، مطبعة الهادي، قم، إيران، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ. انظر كذلك كتاب محمد علي أمير معزّي «القرآن الصامت والقرآن الناطق» الصادر مؤخّراً بالفرنسية: M. A. Amir-Moezzi, Le Coran silencieux, et le Coran parlant, CNRS editions, Paris 2011. [المترجم]

(١) «ثمّ ائتمروا ما يسمونه فقال بعضهم: سموه السفر، قال [سالم]: ذلك تسمية اليهود فكرهوه، فقال: رأيت مثله بالحبشة يسمى المصحف، فاجتمع رأيهم على أن يسموه المصحف». السيوطي، نفس المرجع. نفس الصفحة. [المترجم]

نهائية في الإسناد. ويختم العالم المصري [السيوطي]: «وهو محمول على أنه كان أحد الجامعين بأمر أبي بكر»[1]. في قضيّة بمثل هذه الأهميّة، فقط «صحابي» رفيع المقام يمكنه أن يكون هو الحلقة الأولى المفقودة في الإسناد الذي يربط سالم بمحمد[2].

في البحث عن إسناد

مسألة معرفة أوّل من جمع القرآن تحجب، فعلاً، مشكلا مهمّا. الحقبة التي بدأت تنتشر فيها الأخبار حول هذا الموضوع، أثناء القرن الثامن (م)، كانت بالتحديد الفترة التي تمّ فيها وضع آليّة الإسناد الموحَّدة، المرصودة لضمان صحّة نقل أحاديث مؤسس الإسلام. إلاّ أنّنا لم نشاهد أبداً، بخصوص كلّ نصّ من نصوص القرآن، إنشاء نظام بهذا التعقيد لضمان صحّة النقل بداية من محمّد. ستقع لاحقا، في التفاسير القرآنية، محاولة سدّ هذا النقص من خلال قصّ ما هي أسباب نزول مختلف الآيات. غير أنّ تلك التفاسير التي تُضفى عليها أخبارٌ متضاربة صبغةً تاريخيّة نوعاً مّا لا تُضاهي في قيمتها سلسلة إسناد مرتَّبة حسب قواعد مضبوطة[3].

فكرة إيجاد إسنادٍ يُصاحِب كلّ واحد من النّصوص القرآنيّة يُبرِّره تفرُّق وتناثر هذه المقاطع في المُصحف: من كان يضمن صحّة نقل كل واحد منها؟ قد تبدو لنا اليوم هذه الفكرة في غير محلّها (لا

---

(١) السيوطي، نفس المرجع [المترجم]

(٢) السيوطي، الإتقان، ج ١، ١٢٨ (الفصل ١٨). (حسب السيوطي، هذا الخبر «إسناده مُنقطع» [المترجم]).

(٣) انظر الفصل ٥، ص ١٥٤، «أسباب النزول».

أساس لها). إلا أنّه، في منطق المحدّثين في ترتيبهم لأخبارهم حول الموضوع، هذه الفكرة كانت في قلب مسألةِ: «من كان أوّل من جمع القرآن؟». ولكي يتداركوا استحالة رفع سلسلة نقل متماسكة إلى محمّد، لكل نصّ، سورة أو آية، اكتَفوا بإسناد عام. من ناحية قد يتعلّق الأمر، إجمالا، «بجمع القرآن»، وذلك بالإشارة فقط على أن كلّ آية شهد لها شاهدان. أسماء هؤلاء الشهود لا تُذكر أبداً ما عدا استثناء أو استثناءين. من ناحية أخرى، لا يكفي، مثل الحديث، الرفع إلى هذا الصحابي العادي أو ذاك من أصحاب نبي الإسلام، حتى ولو كان واحداً من كَتَبته. ينبغي التأكُّد من أن الجمع العام كان مكفولاً من واحد من الصحابة الأربعة الكبار الذي يكون إمّا قد أوصى به، أو أمر بتنفيذه، أو وافق عليه، وهم الخلفاء الراشدون، وذلك قبل أن تجد الأمّة نفسها خاضعة لسلطة بني أميّة المرفوضة إيديولوجيّا.

قرآن شيعي

مصحفان، على الأقل، ينسبهما التقليد الشيعي لعليّ، صهر محمّد. أُشير فقط للتّرتيب الفريد للسور، المختلف في كلا الحالتين. ويُذكر أيضاً في مواضع أخرى وجود اختلافات نصّية ذات مصدر شيعي والتي تُعبِّر عن مطالب أنصار عليّ المشروعة. لكنّ هذان المصحفان أُقصيا بفعل الإخفاق السياسي للشّيعة، وانتهى المصحف السنّي بفرض نفسه على الجميع(١). أُغتيل علي؛ قُتل ابنه الحسين

(١) Nöldeke, *GdQ* II, 93 sq. ; Blachère, *Introduction*, 39-41; Bar-Asher, "Variant Reading".

وعائلته في كربلاء. في المؤلّفات التي تشغلنا، لا نجد إذن عليّا إلاّ بمثابة شاهد يضمن كلّيّاً الرواية السُنيّة لـ «جمع القرآن».

منظور إيجاد إسنادٍ للقرآن، يكون قد أقرَّه كبار الصّحابة المرخَّصين، وجد تعبيره الكامل في القرن التاسع (م)، مع البخاري، صاحب الصحيح. كتابه يأتي على رأس مؤلّفات الحديث الستّة الكبار للإسلام السنّي. وبناء على هذا، ستصبح روايته لـ «جمع القرآن» الرواية الرسمية بامتياز. يجب علينا إذن أن نبدأ بها. سنرتقي بعد ذلك في الزمن لنحاول وصف المنظور الأقلّ خطّية بكثير والذي هو منظور المؤلّفات المعاصرة لكتاب البخاري أو المتقدِّمة عليه.

تأسيس مأثور قانوني: البخاري

في بداية فصل صحيحه المخّصص لـ «فضائل القرآن» يتعرّض البخاري (ت٨٧٠، خرسان) لمسألة «جمع القرآن»[1]. عنوان الفصل هو في حدّ ذاته عبارة على برنامج: تاريخ القرآن يسمح له بوضع عمليّة «الجمع» بمثابة محور لعقيدة حول تناقل «كتاب الله» ذي الفضائل السامية. إذ يعمد، لهذا الغرض، إلى انتقاء أحادي الجانب لخمسة أخبار. وهذه الأخبار هي نتيجة تركيب أخبار كانت مُستقلّة في البداية، نجدها ترد معزولة في مؤلّفات أخرى، ولكنّ هذه العزلة الأصلية تضمحلّ، عند البخاري، لفائدة تناغم يُقدِّم أقلّ ما أمكن من النشاز. فبعد المرور الإجباري بأبي بكر وعمر، يصبح عثمان الفاعل

(١) البخاري، الصحيح، ٦٦، فضائل القرآن، ٣، جمع القرآن؛ trad. Fse, vol. III, p. 521 sq.

الأخير لجمع القرآن، وكل شيء يبدو بعده قد توقّف. إلى جانب الخلفاء، نحن نتعامل مع كاتب وحيد، زيد بن ثابت. عندما نراجع زمن الأخبار عبر المؤلّفات الأخرى، نعي وعياً أفضل تنوّعها وتشعّب تاريخها والاختزال الذي فرضه عليها المحدِّث.

أبو بكر

في أوّل الأمر، أبو بكر، الخليفة الأول (٦٣٢-٦٣٤م)، هو الذي يُقَدَّم على أنّه هو الذي قرّر جمع القرآن. ولكن عمر، خليفته، هو الذي حثّه على جمعه، مخافة ضياعه مع استشهاد صحابة محمّد الذين حفظوه. كان أبو بكر متردّداً[1]، ولكن في النهاية قرّر استقدام زيد، بحضرة عمر، وكلّفه بالمهمّة مُشيداً بأنه كان قد «كتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم». وبعد تردّده هو أيضاً، اقتنع زيد بذلك. هناك جملة رئيسية، بفعل الأخبار المركّبة، ذُكرت مرّتين للتّعبير عن نفس التردّد: «كيف تفعل/كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟»[2]. هذا يعني أن محمّد لم يُنجز

(١) «حدثنا عبد الله قال حدثنا عمرو بن علي بن بحر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا ابراهيم بن سعد حدثنا الزهري قال أخبرني عبيد بن السباق أن زيد بن ثابت حدثه قال أرسل إليّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة، وكان عنده عمر فقل إن هذا أتاني فقال إن القتل قد استحرّ بالقرّاء وإني أخشى أن يستحرّ القتل بالقراء في سائر المواطن فيذهب القرآن وقد رأيت أن تجمعوه. فقلت لعمر كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال عمر هو والله خير. فلم يزل يراجعني في ذلك حتى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدره ورأيت فيه الذي رأى. فقال أبو بكر: إنك شاب عاقل وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، لا نتهمك، فاكتبه...». (كتاب المصاحف، ص ٦) [المترجم]

(٢) وردت هذه الجملة مرّتين عند البخاري، باب جمع القرآن [٤٧٠١]. أما ابن أبي=

قرآناً مكتوباً في حياته. ولكنّ نقل القرآن ضُمن بداية من أبي بكر خليفته الأول. وعمر، نفسه، هو ضامن ومقرِّر شريك، أكثر منه مجرّد مستشار لأبي بكر.

رواية البخاري تصف لنا عمليّة تجميع حقيقية: جمعَ زيد ما كان بعضهم قد حفظه وما كتبه آخرون على مواد متفرّقة. وضع زيد كلّ هذا كتابةً. النتيجة كانت صُحُفاً احتفظ بها أبو بكر حتى وفاته. وانتقلت الصحف بعد ذلك إلى عمر (٦٣٤-٦٤٤م) وفي النهاية صارت في حوزة حفصة ابنة عمر (ت٦٦٥م) وإحدى أرامل محمّد.

عثمان

كان عثمان، الخليفة الثالث (٦٤٤-٦٥٦م) هو المقرِّر والمنفِّذ النهائي، وزيد هو أيضاً الكاتب الوحيد. وترد رواية ظروف قرار عثمان[١] هكذا: حذيفة، فاتح أرمينية وأذربيجان، عاين لدى جيوش العراقيين «اختلافهم في القراءة». لم يُذكَر شيء عن طبيعة هذه الإختلافات، ولا حتى عن محتوى هذا القرآن. وحين عاد إلى المدينة، حثّ حذيفة عثمان أن يفعل شيئاً حتى لا يشرع المسلمون في الاختلاف في القرآن «اختلاف اليهود والنصارى».

=داود في كتاب المصاحف، باب جمع القرآن، ص ٦، فقد ذكر هذه الجملة في مختلف تنوّعاتها سبع مرّات (كيف أفعل شيئا...، كيف تفعلان شيئا...، كيف تفعلون شيئا...)، وهي، في الكتابين، تارة ترد على لسان زيد وتارة على لسان أبي بكر، ولكنّها لم ترد ولو مرّة واحدة على لسان عمر. [المترجم]

(١) البخاري، المرجع السابق، باب جمع القرآن [٤٧٠٢]. [المترجم]

ففي حين تُروى هذه العمليّة إلاّ أنّه لا ذِكْر لـ «جمع» ما: فقد سبق ووقع انجازه في خلافة أبي بكر. قام زيد بإعادة نسخ الصحف المودعة عند حفصة تحت رقابة ثلاثة من الصحابة القرشيين المرموقين[١] للتأكّد من نقاء اللغة باعتبارها لسان قريش، قبيلة النبي، إذ أن زيد كان ينتمي لقبيلة مدنية. بعدها، أعيد المخطوط الأساسي الذي نسخ إلى حفصة. أمر عثمان بكتابة نُسخ من المصحف النهائي الذي تمّ انجازه وبعث بنسخة إلى كل حواضر الأمصار المفتوحة. أخيراً «أمر بسوى ذلك في صحيفة أو مصحف أن يحرق»[٢]. بهذه الجملة يقع إخبارنا، عرَضا، بوجود كتابات أخرى. لكن طبيعتها غير مذكورة. حديثان، ثانيهما يضع محمّد نفسه في المشهَد، أُضيفا إلى الرواية الأساسية لتأكيد أن زيد نفسه كان بالفعل «كاتب وحي» في زمن المؤسِّس. أمّا الكتّاب الآخرون المعروفون فهم غائبون عن العملية.

إذن، هدف البخاري ليس هدفاً هيستوريوغرافي. إنه هدف المحدِّث الذي يريد أن يبلّغ رواية «صحيحة» مؤسَّسة على إسناد غير منقطع. الجمع الحقيقي تمّ منذ وفاة محمد مع الضمان المزدوج من أبي بكر وعمر؛ وتمثّل صحف حفصة الحلقة بين عمر وعثمان، وزيد، تحت الرقابة القرشية، هو الكاتب الوحيد المأذون لهذه العملية المتواترة. فالإسناد مُحكم، متفق عليه، وهكذا تكون الرواية الرسمية قد ضُمن مستقبلها. وهي الرواية المقبولة عموماً اليوم.

---

(١) هم سعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام وعبد الله بن الزبير. انظر كتاب المصاحف، ص ١٩. [المترجم]

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة. [المترجم]

مِنَ الزهري إلى البخاري

ما هي حصّة البخاري من هذا الإنجاز؟ المرجع المشترك للأخبار الرئيسية التي ينتقيها ويركّبها هو المحدِّث السابق الزهري (ت٧٤٢م). أظهر هارالد موتزكي أن الزهري هو الحلقة المشتركة لسلاسل الإسناد لمختلف الروايات الموجودة هنا وهناك عن جمع أبي بكر وعن جمع عثمان. لقد مكّنه هذا، من خلال دراسة دقيقة، أن يحدِّد تقريبيّاً الحقبة، على الأقل النصف الأول من القرن الثامن (م)، التي بدأت فيها بعض الروايات عن أبي بكر وعثمان تنتشر بخصوص «جمع القرآن». وتتركّز دراسة موتزكي فقط على سلسلة الإسناد هذه[١].

كان الزهري، في النصف الأول من القرن الثامن (م)، أحد الشخصيّات الرئيسة في نقل الأحاديث. فقد اشتغل كمتخصِّص في هذا الميدان في خدمة ثلاثة خلفاء أمويّين متعاقبين. إنّ عَزْو تأليف المصحف الرسمي لعثمان، الذي هو من الأسرة الأموية، يتوافق في آن واحد ومنطقهم الأُسَري وانشغالهم بالدفاع عن شرعيّتهم السياسية - الدينية ضدّ خصومهم. أما بخصوص تركيب وتوضيب الأخبار المستقلّة في الأصل والمنسوبة للزّهري بطريقة تفضي إلى هذا الإسناد المحكم، فهي عمليّة تبدو بالأحرى نتاجاً أدبيّاً للبخاري. وهذا الأخير متعوّد على هذا النوع من التأليف. وبالإضافة إلى كونه كان مصنِّفا، فقد كان البخاري أيضاً مرتِّباً ومؤلِّفاً، شُغله الشاغل تأسيس سنّة حميدة.

---

(١) Motzki, "The Collection", p. 15-31، عن الزهري Prémare, *Fondations*, p. 321-323, 393 (n° 64).

مصاحف متنافسة: ابن شبّة

كان ابن شبّة (ت٨٧٦ م، بالبصرة) معاصراً للبخاري. في كتابه عن تاريخ المدينة العام، تناول مسألة جمع وكتابة القرآن في الفصول المكرَّسة تباعا لخلافتي عمر وعثمان. كما في الفصول الأخرى من الكتاب، هدفُ ابن شبة ذو طبيعة هيستوريوغرافية على طريقة الأخباريين: فالأمر يتعلّق بالنسبة له بتجميع كل ما أمكن من الأخبار بخصوص مسألة أو حقبة معيّنة. يعطينا هذا، في الموضوع الذي يشغلنا، مجموعة من أخبار متفرّقة جدّاً تسمح بقياس الإختزال الإنتقائي الذي أخضع له البخاري هذه المواد، بما في ذلك المواد المتأتّية من الزهري. من الممكن هنا أن نرسم لها بانوراما شاملة. سأكتفي إذن بتقديم بعض المعطيات التي يقدّمها في منظوره هو، والتي تأتي لتغيّر بعض الشيء المشهد الذي رسمه البخاري.

غياب أبي بكر

لا نجد فصلاً مخصّصاً لخلافة أبي بكر في المخطوط الوحيد الذي نُشر من تاريخ المدينة المنوّرة. يمكن أن يكون هذا، حسب الناشر، ناتجا عن التاريخ المضطرب للمخطوط نفسه، والذي يمكن أن يكون السبب في عدد من الثغرات. لكنّ الناشر يشير إلى تفسير آخر مُمكن: يمكن أن يكون المؤلف قد اعتبر أن خلافة أبي بكر كانت قصيرة جدّاً -سنتان- وكانت منشغلة انشغالاً شديداً بقمع التمرّدات والحروب داخل شبه الجزيرة ممّا لم يتح لهذا الخليفة أن يهتمّ بشيء آخر.

هل جمع عمر القرآن؟

الأخبار التي جمعها ابن شبّة بخصوص «ما رُوي عنه [عمر] رضي الله عنه في جمع القرآن والقول فيه» لا تَعدم أن تُفاجئ[1]. ليس هناك أي كلام حول الدور الذي يكون قد لعبه عمر لدى أبي بكر لحثّه على جمع القرآن. رواية أولى تقول «أراد عمر رضي الله عنه أن يجمع القرآن»؛ فشرع بجمع القطع التي كان بعضهم قد كتبها في الصحف والألواح والعُسب؛ ثم بدأ بالإنتقاء على أساس شاهدين لكل قطعة (لم تذكر طبيعة النصوص ولا أسماء الشهود)؛ ولكن «قُتِل عمر رضي الله عنه قبل أن يجمع ذلك إليه». كان العمل قد تُرك إذن معلّقا، ولم يكن قد أتاح بعدُ تأليف مصحف. لكن إذا كان جمع القرآن قد وقع في زمن أبي بكر، فما هي حاجة عمر أن يبدأ بجمع جديد؟ في الواقع، جمع القرآن المحتمل من طرف أبي بكر لا يدخل في حقل رؤيا ابن شبّة، بالرغم من تلميح عابر جدّاً لذلك في الفصل المخصص لعثمان.

بالإضافة إلى ذلك، يذكر ابن شبّة في الصفحات التالية عن مصدر مجهول «ويُقال»، أن عمر كان له مصحف، ثمّ يذكر اسم الكاتب الذي كتبه له، والذي كان من قريش، قبيلة النبيّ[2]. ونتيجة لذلك،

---

(١) ابن شبّة، تاريخ المدينة المنورة، ج ٢، ص ٧٠٥-٧١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٧١١: «ويقال: إن نافع بن طريف بن عمرو بن نوفل بن عبد مناف كان كتب المصحف لعمر بن الخطاب رضي الله عنه». كما جاء في كنز العمال: «٤٧٦٧ - عن أبي اسحاق عن بعض أصحابه قال: لما جمع عمر بن الخطاب المصحف سأل عمر من أعرب الناس؟ قيل سعيد بن العاص، فقال: من أكتب=

كان بإمكان عمر أن يردع أحد صحابة محمد، عبد الله بن مسعود، الشخصية المرموقة بالكوفة، والذي نعرف من مصادر أخرى أنّه كتب مصحفاً خاصّاً به. كان بن مسعود فعلاً، حسب عمر، يُقرِئ الناس القرآن ليس بلغة قريش، أي لغة محمّد، ولكن بلغة قومه [هُذيل] وهم بدو. كتب إليه عمر بخشونة آمراً إيّاه أن يغيّر قراءته بمقتضى ذلك(١).

أخيراً، هناك عدّة أخبار قصيرة تُظهر تنازعات مختلفة بين قراءات عمر للقرآن وبين «مصحف أبيّ بن كعب» الذي يأمر عمر بتقويمه، أو كذلك بين عمر وأُبيّ نفسه الذي يتخاصم معه. رواية أطول تخبرنا أن هذا المصحف المتنازع فيه كان منتشراً في دمشق. أبو الدرداء، أحد أوفياء عمر، والذي كان يمتلك نسخة من هذا المصحف، جاء بها

=الناس؟ فقيل زيد بن ثابت، قال: فليملِ سعيد وليكتب زيد، فكتبوا مصاحف أربعة، فانفذ مصحفا منها إلى الكوفة ومصحفا إلى البصرة ومصحفا إلى الشام ومصحفا إلى الحجاز. (ابن الانباري في المصاحف)». [المترجم]

(١) المرجع السابق، ص ٧١١: «حدّثنا محمد بن الصبّاح البزاز قال، حدثنا هشيم، عن عبد الرحمن بن عبد الملك - يعني ابن كعب بن عجرة - عن أبيه عن جدّه قال: كنت عند عمر رضي الله عنه فقرأ رجل من سورة يوسف «عتّا حين» فقال له عمر رضي الله عنه: من أقرأك هكذا؟ قال: ابن مسعود، فكتب عمر إلى ابن مسعود فإن الله أنزل هذا القرآن بلسان قريش، وجعله بلسان عربي مبين، أقرئ الناس بلغة قريش ولا تُقرئهم بلغة هذيل، والسلام». وفي كنز العمال، ج ٢، ص ٥٩٣: «عن كعب بن مالك قال سمع عمر رجلا يقرأ هذا الحرف (ليسجننه عتى حين) فقال له عمر من اقرأك هذا؟ قال: ابن مسعود، فقال عمر: (ليسجننه حتى حين) ثم كتب إلى ابن مسعود: سلام عليك أما بعد: فان الله تعالى أنزل القرآن، فجعله قرآنا عربيا مبينا، وأنزل بلغة هذا الحي من قريش، فإذا أتاك كتابي هذا فاقرئ الناس بلغة قريش، ولا تقرئهم بلغة هذيل». [المترجم]

ليتفقّد عمر وزيد معطياتها. فيدعو عمر أُبيّ بحضور زيد. المقابلة تتيح الفرصة لمبارزات بين كاتبي [الوحي] بخصوص بعض التنوّعات النصيّة. عمر يأخذ، في كل مرّة، القرار النهائي بخصوص النصّ محلّ النزاع، ودائماً لصالح وجهة نظر زيد.

بالنهاية، بواسطة لعبة التقديم المتتالي لأخبار مستقلّة، يجرّ ابن شبّة قارئه نحو مسألة هامّة والتي سيعود للحديث عنها فيما بعد: فلم يعد يتعلّق الأمر، كما كان في بداية فصل الكتاب، بـ «جمع» قام به عمر. الأمر يتعلّق بمصاحف عدّة متنافسة: واحد بالكوفة في العراق، وهو مصحف ابن مسعود؛ واحد في الشّام، وهو مصحف أبّي؛ وواحد في المدينة، وهو مصحف زيد. أخبار ابن شبّة، مأخوذة في مجملها، تعطينا الإنطباع بأن الإشتغال بالكتابة كان في أَوْجِه، إلاّ أن المدينة، مدينة النبيّ، لم تكن قطبه الأوحد، وحتّى أنها على وشك أن تُتَجاوز. فالمسألة الأساسية غدت مشكلة سلطة نسخة مدنيّة ضدّ نُسخ الحواظر الأخرى للإمبراطورية.

المصاحف المتنافسة تحت خلافة عثمان

الفصل المعنون «كتابة عثمان رضي الله عنه المصاحف وجمعه القرآن» طويل جدّاً[1]. يأخذ ابن شبّة من جديد عديداً من المعطيات المعروفة من جامعي الحديث، بما فيها أحاديث واردة عن الزهري، من بينها تلك التي رتّبها البخاري. هذه المعطيات ليست متماثلة. رواية تُظهر عثمان يقوم بنفسه بجمع القرآن، ولكن بدون زيد، في حين

(١) ابن شبّة، تاريخ المدينة، ج ٣، ص ٩٩٠-١٠١٧.

تُظهر رواية أخرى زيد يقوم بعمليّة كتابة مصحف بطلب من الخليفة، وليس بعمليّة جمع القرآن.

مع ذلك، أصبح، في هذا الفصل، مشكل المصاحف المتنافسة مشكلاً مركزيّاً وملحّاً. كثير من الأخبار تركّز الضوء على مصحف ابن مسعود وعلى رفضه، من الكوفة، مصحف المدينة. يكشف ابن شبّة الجدال إلى واضحة النهار، حتّى ولو أدّى هذا إلى إغراق القارئ في الأخبار المتعارضة، إذ أن وجهات النظر المتعارضة هي موضوع روايات متتالية جاءت من مصادر مختلفة. سنكتفي هنا بمثلين.

الخبر الأول معزوّ لزيد، ونقله الزهري. وزيد هو الذي يروي:

«... أن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قدم من غزوة غزاها بفرج أرمينية فحضرها أهل العراق وأهل الشام، فإذا أهل العراق يقرؤون بقراءة عبد الله بن مسعود ويأتون بما لم يسمع أهل الشام، ويقرأ أهل الشام بقراءة أبيّ بن كعب، ويأتون بما لم يسمع أهل العراق، فيكفّرهم أهل العراق. قال: فأمرني عثمان رضي الله عنه أن أكتب له مصحفاً فكتبتُه. فلمّا فرغتُ منه عَرَضَه»(١).

هذه الرواية، بالرغم من ورودها عن طريق الزهري، فهي ليست في عداد ما انتخبه البخاري من أخبار.

الخبر الثاني يُموضِعنا بعد العملية التي أمر بها عثمان. الخبر مُسند إلى رَاوِيَة مغمور. وهو يروي أنّ حذيفة كان في البصرة، في طريق عودته إلى المدينة، في دار الوالي أبي موسى الأشعري. وكان هناك

(١) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٩٣.

أيضاً بن مسعود، مؤلِّف مصحف الكوفة. المُخْبِر، الذي استطاع أن ينفذ إلى المنزل، قال:

«أتيت دار أبي موسى الأشعري فإذا حذيفة بن اليمان، وعبد الله بن مسعود، وأبو موسى الأشعري فوق إجّار، فقلت: هؤلاء والله الذين أريد، فأخذت أرتقي لهم فإذا غلام على الدرجة فمنعني أن أرتقي إليهم فنازعته حتى الْتَفَتَ إليّ بعضهم فأتيتهم حتى جلستُ إليهم فإذا عندهم مصحف أرسل به عثمان رضي الله عنه فأَمرهم أن يقيموا مصاحفهم عليه. فقال أبو موسى: ما وجدتم في مصحفي هذا مِن زيادة فلا تنقصوها، وما وجدتم من نُقصان فاكتبوه فيه. فقال حذيفة رضي الله عنه: فكيف بما صنعنا، والله ما أَحَد من أهل هذا البلد يَرْغب عن قراءة هذا الشيخ، يعني ابن مسعود، ولا أحدٌ من أهل اليَمَن يَرْغب عن قراءة هذا الآخر. يعني أبا موسى. وكان حذيفة هو الذي أشار على عثمان رضي الله عنه أن يَجْمع المصاحف على مصحف واحد»[1].

نعلم هنا أنه كان هناك، إضافة إلى مصحف أبيّ ومصحف ابن مسعود، مصحف آخر متداولا، هو مصحف أبي موسى الأشعري، في البصرة التي كان واليا عليها، وأنّ هذا المصحف كان منتشراً أيضاً في اليمن، إذ أنّ أبا موسى كان أصيل هذا البلد. مباشرة بعد هذه الرواية، هناك خبر من مصدر مختلف يُعلِمنا مرّة أخرى أن عثمان أمر بحرق المصاحف المنافِسة.

---

(١) ابن شبّه، تاريخ المدينة، ج ٣، ص ٩٩٨-٩٩٩.

الأخبار التي يوردها هكذا ابن شبّة لا لُبْس فيها: المصاحف المتنافسة ليست مجموعات لنصّ واحد لا يشتمل إلاّ على اختلافات في اللّهجات والإملاء. إنّها مجموعات مختلفة الواحدة عن الأخرى. بعض الأشياء توجد في إحداها ولا توجد في الأخرى والعكس. أخبار مكمِّلة تأتي لتأكّد هذا: على سبيل المثال، سورة الفاتحة والمعوّذتين التي هي محلّ نظر. هناك إذن نصوص مكتوبة يُراد إضافتها أو حذفها؛ كلّ فريق، كلّ مؤلِّف، يتمسّك بالإحتفاظ بمصحفه ويرفض التنازل عنه.

صمت مريب: ابن سعد

ابن سعد (ت٨٤٥ م، بغداد)، بالنسبة للجيل الذي سبق مباشرة ابن شبّة والبخاري، هو واحد من أهمّ مصادرنا. يقدّم منظوره بالنسبة لموضوعنا فائدةً كبيرة وذلك بِمَوْضَعتنا، مباشرة وعلى مستوى عام جدّاً، على مستوى تاريخ النّقل، وهي مسألة هامّة بالنسبة للقرآن. إذن، علينا أن نكتشف أساساً من خلال سِيَر هؤلاء وأولئك من نَقَلَة الأثر وسلاسل رواتهم الدّور المُحتمل لكلّ واحد في تأليف النصوص القرآنية.

إلاّ أن استقصاء في كتاب ابن سعد في هذا الموضوع يُفضي إلى الملاحظة التالية: بالنّسبة لمُؤلِّف من صنف ابن مسعود، وهو منكبٌّ على مشاكل النَّقل في النّصف الأوّل من القرن التّاسع (م)، فإنّ التاريخ الحقيقي للمصحف كان يبدو ضبابيّا، وتبدو هُويّة صُنّاعه غامضة.

صمت ابن سعد

لا نجد عند ابن سعد أيّ ذِكر لـ «جمع القرآن» قد يكون أُنجز بأمرٍ من أبي بكر، الخليفة الأول. بالإضافة إلى هذا، الشيء المُلفت أكثر للنّظر غياب عثمان عن كلّ مبادرة بخصوص جمع النصوص القرآنية. لا يوجد أيّ تلميح لذلك في سيرته[1].

غير أن خبرين عارضين تماماً وردا في سيرة أُبيّ، «كاتب الوحي». المشكل، بالنسبة للمؤلّف، كان تحديد تاريخ وفاة أُبيّ بصورة تقريبيّة. أحد هذين المُخْبِرين يضعه في خلافة عثمان بدلا من خلافة عمر، إذ، كما قال، «وذلك أن عثمان بن عفان أمره أن يجمع القرآن». أمّا المُخبِر الثاني، فقد قال: «إنّ عثمان بن عفان جمع اثني عشر رجلا من قريش والأنصار فيهم أبي بن كعب وزيد بن ثابت في جمع القرآن». ولا يُضيف ابن سعد شيئاً آخر في هذا الموضوع. أخيرا، ذُكر في سيرة ابن مسعود، مُؤلّف مصحف الكوفة المتنازَع فيه، أنّه كان يرفض الإذعان «حين أُمِر في المصاحف بما أُمر» والالتزام بمصحف زيد[2]. ولكنّ التلميح غامض. فالأمر يمكن أن يكون صادراً إمّا عن عمر أو عن عثمان[3].

أخيرا، لم يرد أي شيء، في الطبقات، بخصوص صحف

(١) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ٥٣-٨٤.

(٢) «قال فذكر الغُلول فقال إنه من يغلّ يأت بما غلّ يوم القيامة فغلّوا المصاحف فلأن أقرأ على قراءةِ من أُحِبُّ أَحَبُّ إليّ من أن أقرأ على قراءة زيد بن ثابت». الطبقات الكبرى، ج ٢. [المترجم]

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٤٣-٣٤٤.

حفصة، أرملة محمد، التي يُقال إنّها استُعملت كأساس لمصحفٍ مَدَني رسمي. لم يُعطَ أي خبر بشأن هذا الموضوع، لا في سيرة حفصة ولا في مقاطع الكتاب العديدة أين يمكن أن يتعلّق الأمر بها.

أُبَيّ وزيد

سيرتا أُبيّ بن كعب وزيد بن ثابت على التوالي والأخبار العارضة الواردة عنهما في مجمل الكتاب، ليستا أقلّ مَغْزى[1]. يبدو أن ابن سعد يضع نفسه، بخصوص تاريخ القرآن، في مسار أخبار يتقدّم فيها أبيّ على زيد. بالتأكيد، يذكر ابن سعد كليهما بصورة متواترة في القوائم التي يقدّمها في «ذكر من جمع القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم». ولكن ما إن يتعلّق الأمر بتعليم أو كتابة القرآن، فإنّ أُبيّ هو الذي يظهر على الركح. زيد كان مفتيًا، خبيراً في الأحكام الشرعية، ولكن لا يوجد هنا شيء يُقال في ذكر سيرته عن دور قد يكون لعبه في «جمع للقرآن». أمّا أبيّ، فإنّ وظيفته الخاصة كخبير في مادّة القرآن يُعاد ذكرها باستمرار طيَّ الكتاب[2]. أُبيّ، حسب ابن سعد، هو بامتياز «كاتب الوحي».

«عمر كان الأوّل»

في السيرة المخصصة له، يورِد ابن مسعود أن عمر «هو أول من

(١) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٣٥٨-٣٦٢ (زيد)؛ ج ٢، ٣٤٠-٣٤١؛ ج ٣، ص ٤٩٨-٥٠٢ (أبيّ)؛ انظر أيضاً ج ٢، ص ٣٥٥-٣٥٧.

(٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٣١٦-٣٤٥؛ ج ٥، ص ٥٥٨؛ ج ٧، ص٤٠.

جمع القرآن في الصحف». وهذا لا يمنعه من أن يُعدِّل في قوله فيما بعد ذلك بقليل بإعطاء خبر يُوضّح: «قُتل عمر ولم يَجمع القرآن».

على أيّة حال، فإنّ ابن سعد لا يقول شيئاً مُحدّدا حول العمليّة التي قد كان عمر قد قام بها. إلاّ أنّه يشير إلى تدخّلٍ قام به الخليفة فيما يتعلّق بالقرآن. بطلب من يزيد [ابن أبي سفيان]، أمير بني أميّة الذي فتح فلسطين والشّام، أرسل عمر إلى هذه الأقاليم ثلاثة من «القُرّاء» ليعلّموا جيوش الغزو القرآن[1]. أُبيّ، الذي طُلب منه رأيه في الموضوع، لم يكن في عِدادهم. قيل لعمر: «وأما هذا فسقيم». يجب

(١) «أخبرنا محمد بن عمر أخبرنا أبو بكر بن عبد الله بن أبي سبرة عن مسلم بن يسار عن بن مرسا مولى لقريش: قال عثمان بن عفان جمع القرآن في خلافة عمر؛ أخبرنا أبو بكر بن عبد الله بن أبي أويس حدثني سليمان بن بلال عن سعد بن إسحاق بن كعب بن عجرة عن محمد بن كعب القرظي، قال: جمع القرآن في زمان النبي صلى الله عليه وسلم خمسة من الأنصار معاذ بن جبل وعبادة بن صامت وأبي بن كعب وأبو أيوب وأبو الدرداء؛ فلما كان زمن عمر بن الخطاب، كتب إليه يزيد بن أبي سفيان إن أهل الشام قد كثروا وربلوا وملؤوا المدائن واحتاجوا إلى من يعلمهم القرآن ويفقههم فأعني يا أمير المؤمنين برجال يعلمونهم. فدعا عمر أولئك الخمسة فقال لهم إن إخوانكم من أهل الشام قد استعانوني بمن يعلمهم القرآن ويفقههم في الدين فأعينوني، رحمكم الله، بثلاثة منكم، إن أجبتم فاسْتَهِموا، وإن انتدب ثلاثة منكم فليخرجوا، فقالوا ما كنا لنتَساهَمَ، هذا شيخ كبير، لأبي أيوب؛ وأما هذا فسقيم، لأبي بن كعب. فخرج معاذ وعبادة وأبو الدرداء، فقال عمر: ابدؤوا بحمص فإنكم ستجدون الناس وجوهاً مختلفة، منهم من يلقن، فإذا رأيتم ذلك فوجهوا إليه طائفة من الناس، فإذا رضيتم منهم فليقم بها واحد وليخرج واحد إلى دمشق والآخر إلى فلسطين. وقدموا حمص فكانوا بها حتى إذا رضوا من الناس أقام بها عبادة وخرج أبو الدرداء إلى دمشق ومعاذ إلى فلسطين؛ وأما معاذ فمات بها، وأما أبو الدرداء فلم يزل بدمشق حتى مات». الطبقات الكبرى، ج ٢. «ذكر من جمع القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم» [المترجم]

أن نفهم هنا أنّ أُبيّ كان قد أُقْصيَ من مشروع الشام لفائدة شخص آخر، هو أبو الدرداء. إذا علمنا بأنّ أبيّ كان قد كتب مصحفاً خصوصيّاً، والذي كان منتشراً في الشام، نرى هنا بروز مشكلة مصحف دمشق المتنازع فيه، والذي سيذكره ابن شبّة لاحقاً. يتدخّل عمر، هنا أيضاً، بصفة مراقب ومُقرِّر للنصوص القرآنية التي يجب أن تُعلَّم لجيوش الشام. إلاّ أنّ كل هذا يبقى مُرتبكا[1].

يقع الحديث، إلى اليوم، عن مصحف عثمان على أنه كان، منذ زمن خلافته، المصحف النهائي والرسمي كما نمتلكه نحن الآن. مقابل هذا التأكيد يطرح صمت ابن سعد مُشكلا جدّيا لمن يريد، في ميدان التاريخ، الإكتفاء بصيغة مُوحَّدة للأحداث وعدم الذهاب إلى أبعد من ذلك. ولكي نستعمل لغة المفسّرين فإن صمت ابن سعد هو صمت «محيّر»[2].

---

(١) نفس المرجع، ج ٣، ص ٢٨١ و٢٩٤؛ ج ٢، ص ٣٥٧.

(٢) حول صمت ابن سعد، انظر Mingana, "The transmission", p. 27 (critique par H. Motzki, "The Collecion", p. 8-10 et 14)، يقول ألفونس منغانا: «خصّص ابن سعد، أقدمُ المُؤلِّفين، في الطبقات، فصلا مُطوّلا ذكر فيه الصحابة الذين جمعوا القرآن في عهد النبيّ. فقد احتفظ بعشرة أخبار متضاربة نوعاً ما أورد فيها أسماء عشرة أشخاص ومع كلّ شخص مجموعة من الأخبار التي تشهد على أنّه قام بجمع القرآن. وهؤلاء الأشخاص هم: أُبيّ بن كعب (١١ حديثا)، مُعاذ بن جبل (١٠ أحاديث)، زيد بن ثابت (٨ أحاديث)، أبو زيد (٧ أحاديث)، أبو الدرداء (٦ أحاديث)، تميم الداري (٣ أحاديث)، أبو أيوب (حديثان)، عثمان بن عفان (حديثان)، وفي الصفحة ١١٣، يُخبرنا حديث إضافي غريب أن عثمان بن عفان هو الذي جمع القرآن في خلافة عمر، وبناء عليه فإنّ ذلك لم يتمّ في أيّام النبيّ. ويورد نفس المؤلف حديثا آخر، أشار إليه في حينه نولدكه، أن الذي جمع القرآن في صُحف هو عمر نفسه». [ترجمة هذا المقطع من الإنجليزية من عندنا. المترجم]

في الأمصار والثُّغور: سيف بن عمر

أقدمُ خبر عن المصاحف المتنافسة ورد عند مؤرّخ نهاية القرن الثامن ميلادي، سيف بن عمر (ت٧٩٦ م أو ٧٩٧ م بالكوفة). توجد الرواية في كتاب الفتوح في الجزء المخصّص لـ «إمارة عثمان»[١]. لقد كان سيف مُؤَرِّخاً وسلسلة أخباره مستقلّة عن سلاسل الأسانيد المعتادة للأحاديث. فالخبر الذي يُورِده إلى راوِيَتيْن من النصف الأوّل للقرن الثامن (م) حيث يأتي ذِكْر إسميْهما معاً لحديث واحد. الأمر يتعلّق إذن برواية تلخيصيّة.

تدور رحى الأحداث في أمصار الفتح البعيدة، حين كان الأمير حذيفة في أذربيجان يُجنّد الجند ويعدّ العدّة لاقتحام المعبَر إلى القوقاز. فكان يُغيّر مواقع فيالق من الجند، ويُعيّن أمراء حرب، ويرسل بالمَدَد هنا وهناك لتعزيز المعسكرات. وبينما كان يتنقّل بين المراكز العسكرية، الشام والكوفة والبصرة... إلخ، لكي يُجنّد الرجال، عاين وجود مصاحف محلّية يختلف بعضها عن البعض الآخر، ويتناحر مؤلّفوها ويكذّب بعضهم بعضا. وكان مصحف أبو موسى الأشعري والي البصرة وفاتح خوزستان يحمل اسم «لُبَاب الفُؤاد». وكان مصحف ابن مسعود سائداً في الكوفة؛ ومصحف المقداد، قائد حرب شهير، سائدا في الشام.

وما إن بدأت الحملة حتّى ترك حذيفة لمعاونه مهمّة مواصلة الزحف العسكري وعاد إلى المدينة فقدّم تقريره إلى عثمان الذي بادر إلى جمع الصحابة لطلب مشورتهم:

---

(١) سيف بن عمر، كتاب الردّة والفتوح، ص ٤٨ وما بعدها [رقم ٥٠]

«فسأل عثمان: ما لباب الفؤاد؟ فقيل: مصحف كتبه أبو موسى، وكان قرأ على رجالٍ، كثيرٌ ممن لم يكن جمعَ على النبي - صلى الله عليه وسلم -؛ وسأل عن مصحف ابن مسعود، قيل له: قرأ على مجمع بن حارثة وخباب بن الأرتّ؛ جمع القرآن بالكوفة فكتب مصحفاً، وسأل عن المقداد، قيل له: جمع القرآن بالشام؛ فلم يكونوا قرأوا على النّبيّ صلى الله عليه وسلم إنّما قرأوا القرآن في أمصارهم».

يستحقّ هذا النص تعليقا. يجب، في الدرجة الأولى، أن نشدّد على الإلتباس الذي يكتنف الفعلين، فعل «قرأ» الذي يمكن أن يعني «التلاوة» و«القراءة»، وفعل «جمع» الذي يمكن أن يعني «حفظ» (عن ظهر قلب). يبدو أنّ هذا الغموض ملازم لاقتران الشفوي والمكتوب في عمليّة النقل. في الواقع، هناك، في كلّ مرّة، نصّ (مكتوب) لكي يسند القراءة والحفظ. ولكنّ الذي يُقلق حذيفة وعثمان هو تعدّد الكتابات. فقد ذهبوا إلى حدّ إطلاق اسم أدبي على مصحف أبي موسى الأشعري يوحي بأنّه كان يشتمل على محتوى خاص. الأخبار التي تأتي بعد هذه الرواية تركّز أيضاً على غضب ابن مسعود واستماتته في الدفاع عن مصحفه الخاص به(١). أما مصحف الشام فلم

(١) «وقال حذيفة (وهو لا يزال في الكوفة): والله لئن عشت حتى أرى أمير المؤمنين لأشكُونّ إليه ذلك ولآمُرنّه ولأُشيرنّ عليه أن يحُول بينهم وبين ذلك حتى يرجعوا إلى جماعة المسلمين والذي عليه أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالمدينة، وقال الناس مثل ذلك، فقال عبد الله: والله إذاً ليُصْلينَّ الله وجهك نار جهنّم! فقال سعيد بن العاص: أعلى الله تألّى والصواب مع صاحبك؟ فغضب سعيد فقام، وغضب ابن مسعود فقام، وغضب القوم فتفرّقوا، وغضب حذيفة فرحل إلى عثمان حتى قدم=

يعد مصحف أُبيّ الذي لم يرد ذكره في هذه الرواية. لقد ظهر اسم جديد، هو اسم المقداد.

هناك نقطة ثانية يجب الإشارة إليها. الأمصار المنافِسة للمدينة، هي تلك المدن العسكريّة الواقعة في أرض الفتوحات وبالخصوص الأمصار التي تأسّست حديثاً كالبصرة والكوفة. حواضر الشام القديمة أصبحت لها أيضاً أمصارها التي تحمل اسم «جُند»، وهو اسم استُعمل في بعض صياغات الأخبار التي نحن بصدد تناولها حول نفس الموضوع. بناء على هذا، فإنّ تاريخ المصاحف المتنافسة هو مرتبط وثيق الإرتباط بالتوسّع العسكري في الأراضي الأجنبية. فغُزاة الإسلام لم يعودوا في المدينة. هم بعيدون جدّاً في أماكن قاصية. لقد

=عليه فأخبره بالذي حدث في نفسه من تكذيب بعضهم بعضا بما يقرأ، ويقول: أنا النذير العريان فأدركوا!...». وتنتهي الرواية هكذا: «ولما قدِم المصحف الذي بعث به عثمان - رضي الله عنه - على سعيد واجتمع إليه الناس وفرح به أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - بعث سعيد إلى ابن مسعود أنْ يدفع إليه مصحفه، قال: هذا مصحفي، تستطيع أن تأخذ ما في قلبي؟ فقال له سعيد: يا عبد الله إني والله ما أنا عليك بمسيطر، إن شئت تابعت أهل دار الهجرة وجماعة المسلمين وإن شئت فارقتهم وأنت أعلم.» ولكنّ الخبر رقم ٥١ من نفس المصدر يُخبرنا بأنّ ابن مسعود دفع ثمن تمرّده غاليا فقد عزله عثمان عن ولاية الكوفة. وفي الخبر ٥٣، نعلم أن الخليفة عثمان لم يأذن لابن مسعود قدومه إلى المدينة إلا بعد إلحاح شديد من هذا الأخير الذي توفّي بعد أشهر من حلوله بها. ولم يذكر سيف هنا ما جاء في أخبار أخرى من انّ عثمان أمر بجلد ابن مسعود حال وصوله إلى المدينة حتّى تكسّرت ضلوعه، ويُقال إنّه توفّي جرّاء ذلك. وهذا مُناقض تماماً لحرّية التعبير وحرّية الإختلاف التي صرّح بها سعيد بن العاص في نفس الخبر عندما ترك لابن مسعود الخيار بين اتباع جماعة المسلمين أو مفارقتهم لأنّه على ما يبدو كان يمتلك قرآنا يختلف عن قرآنهم. [المترجم]

غادرت أمّة محمّد المركز الأم. موازاةً لذلك، يبدو وأنّ المرجعية الكتابية لهذه الجيوش أفلتت هي نفسها من سيطرة المدينة، مركز «إمارة عثمان».

مباشرة، تسترسل الرواية، قام عثمان: «فاكتتب المصاحف وهو بالمدينة وفيها الذين قرأوا القرآن على النبي - صلى الله عليه وسلم - وبثّها في الأمصار». يجب هنا أيضاً أن نلاحظ أنّ عثمان لا يقوم «بجمع القرآن»، ولكّنه يطلب إعادة نسخ «المصاحف» التي كانت موجودة في المدينة. لا شيء يحدّد لنا طبيعة هذه المصاحف، ولا من أين جاءت، ولا لماذا كان هناك العديد من المصاحف. فيما بعد، يورد سيف في سياق كتابه رواية تُخبرنا من مصدر مختلف أنّ عثمان بعد قبوله بمصاحف المدينة أمر بإحراق كلّ المصاحف الأخرى.

إتلاف الوثائق

إنّ إتلاف الوثائق من أجل ضمان وحدة النّص وضمان لُحمة الأمّة هو موضوع متواتر في الأخبار المتعلّقة بتدوين القرآن طيلة قرن الإسلام الأوّل.

مات عثمان (٦٤٤-٦٥٦م) مقتولا. وكانت أسباب قتله مختلفة وتمّت في ظروف مأساوية. يبرز من الروايات المتناقلة حول مقتله أنّ مسألة القرآن لم تكن المسألة المركزية للدّوافع التي تعلّل بها خصومه. غير أنّ المؤرّخين اللاّحقين أدرجوا ضمن جملة المآخذ التي كان يرفعها في وجه عثمان من حاصروه في منزله أنّه «حَرَق المصاحف».

ويرد التعبير عن هذا المأخذ أحياناً كالتالي: «كان القرآن كُتُباً فتركها إلاّ واحداً»[1].

في خلافة معاوية (٦٦١-٦٨٠م)، قيل إنّ مروان، أحد اقارب عثمان وكاتبه السابق، قام، هو أيضاً، بتدمير وثائق[2]. وما كان قد دُمّر لا يقلّ أهميّة إذ أن الأمر يتعلّق، كما قيل، بصحف حفصة التي كانت الأساس لكتابة مصحف عثمان. عندما ماتت حفصة، أيام كان أميراً على المدينة، طلب مروان من أخيها (عبد الله بن عمر) إلزاما أن يُسلّمه صحف أخته ثمّ قام بإتلافها[3]. وكانت الأسباب التي قدّمها مروان لتبرير فعلته، حسب رواية الزُّهري، غريبة، حيث قال، لقد فعلت هذا: «... مخافة أن يكون في شيء من ذلك اختلاف لما نَسَخ عثمان رحمه الله»؛ أو، حسب رواية أخرى للزهري نفسه: «... فقال مروان: إنّما فعلت هذا أن ما فيها قد كُتب وحُفظ بالمصحف، فخشيت إن طال بالناس زمان أن يرتاب في شأن هذه الصحف مرتاب

(١) انظر الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٤، ص ٣٤٧؛ ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج ٣٩، ص ٣١٣.

(٢) كان مروان أميراً على المدينة تحت حكم معاوية مؤسس الدولة الأمويّة. سيخلف مروان معاوية لاحقاً ليكون أوّل خليفة من «المراونة» أو «المروانيون» أو «بنو مروان». (وقد جاء في عدّة روايات ذكرَ بعضها الطبري أنّ مروان كان من بين القلائل الذين شيّعوا عثمان ودفنوه وهو الذي صلّى عليه. [المترجم])

(٣) «قال ابن شهاب (الزهري) فحدّثني سالم بن عبد الله قال فلمّا تُوفّيت حفصة أرسل (مروان) إلى عبد الله بعزيمة لَيُرسلنّ بها، فساعة رجعوا من جنازة حفصة، أرسل بها عبد الله بن عمر إلى مروان ففشاها وحرقها...». ابن أبي داود السجستاني، كتاب المصاحف، ص ٢١. [المترجم]

أو يقول إنّه قد كان شيء منها لم يُكتب»[1] في مصحف عثمان. مهما كان ارتباك هذه التبريرات، وبالرغم من وجود بعض الحقيقة في هذه الرواية، فإنّه من الصعب الإعتقاد بأنّ مروان، الوالي، كان قد أمر بإتلاف الصحف دون إذْنٍ من الخليفة معاوية. ونحن لا نجد هذه المعلومة في رواية البخاري الرسميّة الملخَّصة مع أنّه هو أيضاً كان يروي عن الزهري.

يعود موضوع إتلاف المصاحف عند الحديث عن الحجّاج عندما كان والياً على العراق في خلافة عبد الملك بن مروان (٦٨٥-٧٠٥م). يُعزى للحجّاج أنّه نقّح مصحف عثمان. وهذا التنقيح كان الهدف منه، كما قيل، تحسين وتصويب النقص والإعتلال اللّذين اختصّ بهما الرّسم البدائي للمصحف. ولكن في الواقع، رسم القطع المخطوطة القديمة هو أبعد من أن يُؤكِّد ذلك[2]، فالأخبار المتعلّقة بهذه النقطة متضاربة، فالكتابة القديمة ستبقى مستعملة زمناً طويلاً فيما بعد، وعمليّات إصلاح وتهذيب رسم الكتابة يبدو أنّها حدثت في زمن متأخّر أكثر. ولذلك فإنّ تحوير النصوص التي نُسبت إلى فترة عبد الملك كانت قد تعلّقت بشيء آخر.

على أيّة حال، لقد قيل إنّ الحجّاج أمر بإتلاف كلّ المصاحف التي تخالف مصحفه. وقد ذهبوا إلى حدّ القول إنّه هو أوّل من أرسل إلى الأمصار نُسخاً من مصحفه ويفرضها فيها، وهذه المبادرة ظننّا إلى

(١) كتاب المصاحف، ص ٢٥. [المترجم]

(٢) انظر بداية هذا الفصل، ص ٥٨-٦٠ (في النسخة الفرنسية من الكتاب).

حدّ الآن أنّها كانت مقصورة على عثمان. ومهما كان من أمر، فالحجّاج لم يكن قد قام بهذا العمل دون موافقةٍ من الخليفة عبد الملك[1].

نبقى في حيرة من أمرنا لا ندري كيف نفهم تشديد هذه الأخبار على تدمير الوثائق، وذلك مهما كانت طريقة التدمير التي أُشيرَ إليها (محو، إغراق في الزيت الساخن[2]، حرق، تشقيق، تخريق)[3]. فهل هذا مجرّد خطاب أدبي المقصود منه إخفاء حقيقةَ أنّ تدوين القرآن لم يتمّ إلا في وقت متأخّر جدّاً؟ أم أنّ هذا الإلحاح يتوافق مع أحداث واقعيّة أو مُمكنة الوقوع؟ على أيّة حال، هذا الإلحاح يُشير إلى أنّ نصوص القرآن كانت ورشة عمل وقع الإشتغال فيها باستمرار طيلة قرن الإسلام الأوّل.

رواج المصاحف المُنافسة

أصداء عن مصحف أبي موسى

بالرّغم من التأكيد المتكرّر بأنّ المصاحف المنافسة للمصحف العثماني كان قد تمّ تدميرها إلاّ أنّها واصلت رواجها. يمكن أن يكون

(1) Prémare, *Fondations*, p. 450-451 ('Uthmân); p. 455, n° 45e (Marwân); p. 294-296 et 460-462 n° 49 (Hajjâj).

(2) «قال حذيفة: يقول أهل الكوفة قراءة عبد الله، ويقول أهل البصرة قراءة أبي موسى، والله لئن قدمت على أمير المؤمنين لأمرته أن يُغرقها. فقال عبد الله: أما والله لئن فعلتَ ليُغرقنّك الله في غير ماء (قال شاذان: في سقرها)». المصاحف، ص ١٣. [المترجم]

(3) انظر كتاب المصاحف، خاصة ص ١٠-٢٦. [المترجم]

هذا حال مصحف أبي موسى (توفي بين ٦٦١ و٦٧٣م). نمتلك عنها أصداءً في غير الأخبار التي نقلها سيف بن عمر وابن شبّة. إضافة إلى هذا، هناك أخبار عن بعض خصائص محتواه أو بعض اختلافاته في القراءة أشار إليها المأثور الأدبي اللاّحق المتعلّق بالقرآن. هل كان مصحف أبي موسى من بين الوثائق التي قد تكون أُتلفت في زمن عثمان؟ أم هل وقع إقصاؤها في وقت لاحق؟ هناك تصريحات أُسندت للمعني بالأمر من المهمّ ذكرها: «أُنْسيتُ» مقطعا من سورة تُعادل «المسبّحات»، أي السور التي تبدأ بالعبارات: «سبّح لله ما في السماوات وما في الأرض»[1]. كما جاء على لسانه أيضاً قوله: «وإنّا كنّا نقرأ سورة كنّا نشبّهها في الطول والشدّة ببراءة فأُنْسيتها»[2]، إلاّ أنّ أبا موسى لم يحدّد من أنساه هذه الآيات التي فُقدت منذ ذلك الحين. ستعترضنا من جديد مسألة «النسيان» في الفصل التالي[3].

(١) والمراد بالمسبحات السور التي ذكر في أولها «سبّح ويسبّح»: سور ٥٧ (الحديد)، ٥٩ (الحشر)، ٦١ (الصف)، (٦٢) الجمعة، (٦٤) التغابن.

(٢) «حدثني سويد بن سعيد حدثنا علي بن مسهر عن داود عن أبي حرب بن أبي الأسود عن أبيه قال: بعث أبو موسى الأشعري إلى قراء أهل البصرة، فدخل عليه ثلاثمائة رجل قد قرؤوا بالقرآن فقال: أنتم خيار أهل البصرة وقراؤهم فاتلوه ولا يطولن عليكم الأمد فتقسو قلوبكم كما قست قلوب من كان قبلكم، وإنا كنا نقرأ سورة كنا نشبهها في الطول والشدة ببراءة فأنسيتها غير أني قد حفظت منها: لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً ولا يملأ جوف بن آدم إلا التراب، وكنا نقرأ سورة كنا نشبهها بإحدى المسبحات فأنسيتها غير أني حفظت منها: «يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة»». صحيح مسلم، حديث رقم ١٠٥٠. [المترجم]

(٣) Jeffery, *Materials*, p. 209-211 ; *GdQ*, I, p. 245.

مُسافرون يطلبون مصحف أُبيّ

حسب بعض الأخبار، لم يعدم مصحف أُبيّ أن يَشْحَذ اهتمام العلماء مُحِبّي الإطّلاع. وهذا ما يوحي به خبر يُنسب لمحمّد بن أُبيّ [ت٦٨٣م]:

«قال بكير، حدّثني بسر بن سعيد عن محمّد بن أُبيّ أنّ ناساً من أهل العراق قدموا إليه فقالوا: إنّما تحملنا إليك من العراق، فأخْرِج لنا مصحف أُبيّ. قال محمّد: قد قبضه عثمان. قالوا: سبحان الله، أَخْرِجه لنا. قال: قد قبضه عثمان»[1].

إلاّ أنّ روايات أخرى تفيدنا بأنّه كانت هناك نسخ موجودة من مصحف أُبيّ. حتّى في القرن التاسع (م) كان الناس يسافرون للحصول عليها هنا وهناك. فهذا الفضل بن شاذان (ت٨٧٣-٨٧٤م)، فقيه شيعي من نيسابور، شرق إيران، كان يقول إنّ أحد زملائه وهو في رحلة إلى العراق شاهد نسخة من مصحف أُبيّ في قرية قريبة من البصرة. كانت هذه القرية مأهولة بمنحدرين من قدماء المدينة أنصار النبيّ، وأُبيّ بن كعب وزيد بن ثابت كانا، كما هو معلوم، مَدنِيَّيْن من الأنصار. صاحب النسخة عرضها على المسافر المُحقّق موضّحاً له: «هو مصحف أُبيّ رويناه عن آبائنا». ثم يعطي قائمة مفصّلة للسّور وترتيبها الذي يختلف عن ترتيبها في المصحف الرسمي. كما توجد سور ناقصة في مصحف أُبيّ وفيه سور قصار إضافية مع ذكر أسمائها، كما فيه قراءات مختلفة عديدة لم يستطع المخْبِر ذكرها كلّها إلاّ أنه

(١) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ص ٢٥.

كان يقابلها بما جاء في نصّ القرآن الرسمي. هذا الخبر رواه ابن النديم (ت٩٩٦م)، الكاتب وجامع الفهارس ومصنّف السير في القرن العاشر (م) في بغداد، في كتابه الفهرست الذي أحصى فيه الكتب المعروفة في زمانه. ومن جهة أخرى، نجد عند السيوطي، العالم المصري للقرن الخامس عشر (م) الذي ذكرناه سابقا، قائمة أخرى مختلفة قليلاً، لأسماء وترتيب سور مصحف أبيّ الذي يقول إنّه أخذها من كتاب عن المصاحف أُلِّف في القرن العاشر (م) وهو مفقود اليوم[١].

مصحف ابن مسعود

يقدّم لنا ابن النديم والسيوطي كل واحد منهما أيضاً، مع تغييرات، قائمة بالسور مرتّبة كما جاءت في مصحف ابن مسعود. ترتيب السور هنا أيضاً مختلف؛ بالإضافة إلى أن سورة الفاتحة غير موجودة فيه، وكذلك المعوّذتان اللّتان تختمان المصحف المتداول الآن[٢]. لقد سبق وأن رأينا في بداية هذا الفصل أنّ ترتيباً مختلفاً للسّور عن الترتيب الذي نعرفه للمصحف الحالي هو حقيقة تؤكّده بعض قطع مخطوطات قديمة عُثر عليها في صنعاء. وهذا يُضفي مصداقية للأخبار التي يُقدّمها ابن النديم والسيوطي بخصوص هذا النوع من التغييرات.

---

(١) ابن النديم، الفهرست، ص ٤٢-٤٣؛ السيوطي، الإتقان، ج ١، ١٨١-٢؛ ج ١، ١٨٥؛ Nöldeke, *GdQ*, II, p. 30 sq; Jeffery, *Materials*, p. 114 sq.

(٢) ابن النديم، الفهرست، ص ٤١-٤٢؛ السيوطي، الإتقان، ج ١، ١٨٢-٣؛ Nöldeke, *GdQ*, II, p. 39 sq; Jeffery, *Materials*, p. 20 sq.

بصورة عامّة، إنّ الأخبار التي نمتلكها عن مصحفي أُبيّ وابن مسعود هي أخبار غزيرة ودقيقة. فعلاً، كثير من الأصداء تسرّبت من هذين المصحفين إلى داخل كتب التفسير والتاريخ اللاّحقة. فخاصّيات هذين المصحفين تشكّل أكثر المواد من بين تلك التي جمعها بانتظام المستشرق أ. جفري في كتابه *Materials for the History of the text of the Qur'an*، الذي نُشر عام ١٩٣٧. كلّ هذا يؤكّد أنهما كانا معروفين وأنّهما ظلاّ متداولين طويلاً.

بالإضافة إلى الإختلافات النّصية المتعلّقة بالسور والتي أشرنا إليها سابقاً، فإنّ مواد هذين المصحفين التي جمعها أ. جفري تشتمل على اختلافات تتكرّر كثيراً في الرسم أو في الإعراب، وكذلك في الألفاظ وحتّى في قطع من الجمل زيادة أو نقصانا. بالإضافة إلى العديد من الإختلافات في المفردات التي تؤدّي نفس المعنى. ليس هنا مكان ذِكر أمثلة عن كلّ هذا. سأقتصر على بعض الحالات التي كان اختيار مفردات مختلفة فيها عن مفردات المصحف الحالي قد أفضى إلى معاني مختلفة لنفس الآية.

هذه هي الحال، مثلاً، عند ابن مسعود، في الآية ١٩ من سورة آل عمران (٣). مكان النّص الحالي الذي يقول: «إنّ الدين عند الله الإسلام»، فإنّنا نجد: «إنّ الدين عند الله الحنيفيّة»، والحنيفيّة هذه، التي تعني الدين النّقي والأصلي للإنسانيّة، قيل في مواضع أخرى إنّها كانت دين إبراهيم الذي دمّر الأوثان التي كان يعبدها أبوه.

الآية ٣٣ من نفس السورة، دائماً عند ابن مسعود، تنحى منحى شيعيّا. فعوض الآية الحالية التي تقول: «إنّ الله اصطفى آدم ونوحاً

وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين»، نجد: «... وآل إبراهيم وآل مُحمّد على العالمين»[1].

أمّا بالنسبة للآية ٦ من سورة الصّف (٦١)، فإنّ الإشتغال في نصّها إلى غاية الإختيار النهائي واضح وجليّ: يقول النصّ الحالي:

«وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني اسرائيل إني رسول الله إليكم مُصدّقاً لما بين يديّ من التوراة ومُبشّراً برسول يأتي من بعدي اسمه أَحْمد[2] فلمّا جاءهم بالبيّنات قالوا هذا سحر مبين».

وفي مصحف أبيّ بن كعب:

«وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني اسرائيل إني رسول الله إليكم وأُبشّركم بنبيّ أُمّتُه آخرُ الأُمم يختُمُ الله به الأنبياء والرُّسُلَ قالوا هذا سِحر مُبين»[3].

في بغداد، في القرن العاشر

بما أنّنا لا نملك اليوم أيّا من هذين المصحفين بكامل محتواهما، فإنّه ليس بمقدورنا بالضبط تحديد حجم وسعة إختلافاتهما مُقارنة

(١) Jeffery, *Materials*, p. 32، عمران («عمْرام» في البَيْبل) هو أب موسى وهارون ومريم.

(٢) حسب المفسّرين «أحمد» تُشير إلى «محمّد»، كلمتان لهما نفس الجذر. فهم يرون في محمّد تحقُّق بشارة عيسى بمجيء «الفرقليط» «Paraclet» (أي «الروح الحق»)؛ انظر Evangile de *Jean*, 1, 16-17.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٠. في آية أخرى (٤٠) من سورة الأحزاب (٣٣) يُشار إلى محمّد بإسمه مباشرة ويوصف بـ «خاتم الأنبياء»، وهذه استعادة، لحساب نبيّ الإسلام، للفكرة المانوية حول «خاتم النبوّة» التي يُمثّلها النبيّ ماني (٢١٦ - ٢٧٥م).

بالنّص الحالي أكثر ممّا ذكرته بصورة متفرّقة مأثورات فقه اللغة بداية من نهاية القرن الثامن (م). بالفعل، لقد وقع حظر ومنع تداول كلّ المصاحف غير المصحف الرسمي في النصف الأول من القرن العاشر (م). ففي تلك الفترة، وفي بغداد، قنّن ابن مجاهد، الأخصّائي المتنفّذ لدى السلط السّياسيّة، رسميّاً «القراءات السبع» المسموح بها انطلاقاً من مصحف وحيد هو «مصحف عثمان». هذه القراءات المُرخّص فيها ليست إلاّ تغييرات طفيفة تهمّ جزئيات لغويّة، تركيبية أو نحويّة أو بصورة عرضية بعض المفردات. أمّا المصاحف المنافِسة فإنّها مُنعت. ولكنّ ابن مجاهد وزملاءه فقد اضطرّوا للعب دور الشرطي وطلب تدخّل السلطة. فقيهان، بصفة خاصّة، واصلا عَلَناً استعمال نصوص ابن مسعود وأُبيّ، وقد سبّب ذلك لهما المثول أمام القضاء واضطُرّا قسراً إلى التراجع وإعلان التوبة. ولم يعلن ابن شَنْبُوذ، الذي كان اكثرهما تَطاوُلا ومُكابرة، توبته إلاّ بعد حبسه وتعذيبه جلْداً، ثمّ حُبس في داره مخافة أن تَفْتِك به العامّة المؤمِنة وبعدها تمّ ترحيله ليلاً من بغداد إلى المدائن[1].

(١) هناك اختلاف في اسم ابن شَنْبُوذ. انظر: R. Paret, "Ibn Shanabûdh (Shanbûdh, Shannabûdh)", *E.I.* III, 960b; Yâqut, *Udaba'*, V, p. 114-8 (Ibn Shanbûdh); V, p.30312 (Ibn Miqsam); Ibn al-Nadim, *Fihrist*, p. 9-50; Ibn Khallikân, *Wafayât*, IV, p. 299-301; Nöldeke, *GDQ* III, p. 102-15; Blachère, *Introduction*, p. 127-131. (جاء في الوافي في الوفايات: «ابن شنبوذ المقرىء محمد بن أحمد بن أيوب بن الصلت ابن شنبوذ أبو الحسن المقرىء المشهور، قرأ على أبي حسان محمد بن أحمد العنز،ي تخير لنفسه قراءات شاذة يقرأ بها في=

خطاب عبد الملك بن مروان (٦٨٥ - ٧٠٥م)

تحفُّظ نقدي يفرض نفسه تُجاه الأخبار التي استعرضناها إلى حدّ الآن. مع ذلك، وبغضّ النظر عن حقيقة أمر الوقائع التي ترويها، فإنّ هذه الأخبار توحي بأنّ كتابة المصحف الرسمي كانت مسألة أخذت وقتاً أطول وكانت أكثر تعقيداً ممّا يُقال عادة، وأنّها تمّت مُراقبتها نقطة بنقطة من طرف العائلة الأمويّة، منذ عثمان إلى عبد الملك، مروراً بمعاوية ومروان.

السياق السّياسي

هذا الإرساء التدريجي تمّ في ظرف سياسي تميّز بما يسمّيه المؤلّفون المسلمون «الفتنة الكبرى»، أي النزاعات العنيفة والحرب الأهلية التي أوقد نارها مقتل عثمان سنة ٦٥٦ (م)، واستيلاء الامويين

=المحراب مما يُروى عن ابن مسعود وأبيّ بن كعب فحسن أمره فقبض عليه الوزير أبو علي بن مقلة وأحضر له القضاة والقراء وجماعة من العلماء فأغلظ في خطاب الوزير والقاضي وأبي بكر ابن مجاهد المقرىء ونسبهم إلى قلة المعرفة وأنهم ما سافروا في طلب العلم فأمر الوزير بضربه فأقيم وضرب سبع درر فدعا وهو يضرب على الوزير بقطع يده فكان كما دعا ثم أوقفوه على الحروف التي كان يقرأ بها فأنكر ما كان شنيعا وقال فيما سواه أنه قرأه على قوم. فاستتابوه فتاب وأنه لا يقرأ إلا بمصحف عثمان. وكتب عليه بذلك محضر (...) وكتب الشهود في المحضر وكتب ابن شنبوذ خطه بالتوبة من ذلك وأنه متى خالف ذلك أو بان منه غيره فدمه حلال لأمير المؤمنين، ثم أن أبا أيوب السمسار كلّم الوزير فيه في اخراجه إلى المداين خفية وإلا متى توجه إلى بيته قتلته العوام ففعل ذلك، وتوفي فيما قيل بدار السلطان في محبسه سنة ثمان وعشرين وثلاث مائة ببغداذ، وشنبوذ بفتح الشين المعجمة والنون وضم الباء الموحدة وبعد الواو ذال معجمة»). [المترجم]

على الخلافة في الشام سنة ٦٦٠ (م)، ثمّ مقتل عليّ بالكوفة سنة ٦٦١ (م)، والموت العنيف لإبنه الحسين وأفراد من عائلته في كربلاء سنة ٦٨٠ (م)، وأخيراً ظهور الفرق من الخوارج والشيعة. من المؤكد أنّ تدوين القرآن لم يخرج من كلّ هذا سالما. إلاّ أنّه أصبح من الصعب أن نقدّر مدى تأثيرها على نصوص المصحف الحالي إذ أنّ الكثير من الاشياء حسب ما تقوله كثير من الأخبار، حُذفت منه ولم تعد موجودة فيه.

هناك مرحلة، حاسمة على ما يبدو، لهذا التاريخ المرتبك يُوضّحها خطاب يُنسب للخليفة عبد الملك كان قد وجّهه لأهل المدينة سنة ٦٩٥ (م). وقد أورده ابن سعد في الترجمة الطويلة التي خصّصها لسيرة عبد الملك. يتحدّث المؤلّف عن الحجّة التي قام بها الخليفة من الشام إلى مكّة في تلك السنة بعد وقت قصير من نهاية حرب أهليّة ثانية طويلة.

الخليفة المنشقّ

بين سنتي ٦٨١ و٦٩٢ (م) انشقّت ولايات الجزيرة العربية، وبالخصوص الحجاز بحاضرتيها مكّة والمدينة، عن الخلافة الأمويّة بدمشق وذلك بزعامة عبد الله بن الزّبير وهو ابن الزبير بن العوّام الصحابي المقرّب من محمّد، وابن أخت عائشة، إحدى نساء النّبي. عبد الله بن الزبير، المعارض للأمويّين، رفض مبايعتهم ثم أعلن خلع طاعته ليزيد الأوّل (٦٨٠-٦٨٣م) خليفة معاوية، ونصّب نفسه خليفة على مكّة. لم يتخلّف أهل المدينة فبايعوه. وفي سنة ٦٨٠ (م) عبّأ يزيد الأوّل جيوشه ضدّ المدينة. وانتهت الحملة بانهزام متمرّدي

المدينة في معركة الحرّة. وقد تعرّض جرّاء ذلك أهل المدينة إلى مذابح ذهب ضحيّتها العديد من الشخصيّات المرموقة من بينهم محمّد بن أُبيّ بن كعب وسبعة من أبناء زيد بن ثابت التسعة. عُروة بن الزبير، أخو الخليفة المنشقّ، نجا في هذه الحوادث المؤلمة ولكنّه كما قيل حرق كلّ كتبه في الفقه. وسبّب موت يزيد في دمشق في إلغاء الحملة المزمع القيام بها ضدّ مكّة. استطاع الخليفة المنشقّ أن يحافظ على حكمه في الجزيرة العربية بما فيها المدينة حتّى عام ٦٩٢ (م) حين حاصر الحجّاج بن يوسف مكّة، بأمر من الخليفة عبد الملك، وضرب الكعبة بالمنجنيق وقُتل عبد الله بن الزبير في المعركة، وهكذا وضع الحجّاج حدّا للخليفة المنشقّ(١).

خطاب سنة ٦٩٥ (م) لأهل المدينة(٢)

عندما حجّ عبد الملك بالنّاس، ثلاث سنوات فيما بعد، كانت ذكرى الأحداث لاتزال جدُّ حيّةً في الأذهان. فالأخبار التي يوردها ابن سعد عن قدوم الخليفة إلى المدينة كانت مصبوغة بجوّ مشحون وبخُطب مُرتبكة وحوادث عدّة. بالنهاية، آثر الخليفة تهدئة الأجواء. فقد خاطب عبد الملك بن مروان، حسب الخبر الذي ذكره ابن سعد، أهل المدينة يقول: «يا أهل المدينة إن أحقَّ الناس أن يَلْزَمَ

(١) L. Leccia Vaglieri, "al-Harra", *E.I.*, III, 233a-234b; H.A.R. Gibb, "'Abd Allaâh b. al-Zubayr", *E.I.*, 56b-57b; Ibn Sa'd, *Tabaqât*, V, 76 (Muhammad b. Ubayy); V, 262-265 (les fils de Zayd); V, 179 ('Urwa b. al-Zubayr); Prémare, *Fondations*, p. 387-388 (n° 58).

(٢) انظر ابن سعد، الطبقات، ٧، ص ٢٣١-٢٣٣.

الأمرَ الأوّل[١]، لَأَنْتُم، وقد سالَتْ علينا أحاديثُ من قِبَل هذا المشرق لا نعرفها ولا نعرف منها إلا قراءةَ القرآن، فلازموا ما في مصحفكم الذي جمعكم عليه الإمام المظلوم رحمه الله[٢]، وعليكم بالفرائض التي جمعكم عليها إمامكم المظلوم رحمه الله، فإنه قد إستشار في ذلك زيد بن ثابت ونِعْم المُشير كان للإسلام، رحمه الله، فأحكما ما أحكما وأسْقطا ما شذَّ عنهما».

كان هذا الخطاب عملاً سياسيّاً ودينيّاً في آن واحد[٣]. فقد انتصر الخليفة القرشي بدمشق على كبرى حركات التمرّد كما انتصر منذ وقت قصير على الخليفة المنافِس في الجزيرة العربية. عند ذلك أصبح بإمكانه ردّ الإعتبار للمدينة على أنّها كانت القطب الإسلام الأوّل. ولكنّه لا يعترف مُستقبلا للمدينة بدورها البارز إلاّ على مستوى المرجعيّات الدينية: قراءة القرءان، من جهة، والفرائض من جهة أخرى.

محتوى هذا الخطاب لا يمكن أن يبدو لنا كمحتوى غير عادي (خارج عن المألوف) إلاّ إذا أسقطنا، خارج السياق التاريخي، داخل

---

(١) «الأمر الأوّل»: كان أهل المدينة هم أوّل من ساند النبيّ أثناء هجرته إليها. (ولكنّ هذه العبارة قد تكون تلميحا لتدوين المصحف الأوّل. كما يقول دي بريمار في مقال آخر. انظر A.-L. de Prémare, "Abdel al-Malik b. Marwân et le processus de constitution du Coran", in Karl H. Ohlig; Hrsg. Gerd R. Puin, *Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin, Verlag Hans Schiler, 2005 [المترجم]

(٢) المقصود هنا هو عثمان.

(٣) بخصوص عبد الملك، انظر Prémare, *Fondtions*, p. 297 et p. 462-463 (n° 49 et 50).

هذه الفترة رواية البخاري الرسميّة المتأخِّرة حول «جمع القرآن» التي لا يقول عنها ابن سعد شيئا. هناك نقطتان أساسيتان يجب التأكيد عليهما: أوّلاً، أنّ عبد الملك يعترف بقيمة المصحف الخاص بالمدينة - «مُصحفكم» -، إذ أنّه المصحف الذي حظي بموافقة عثمان. ثانيًا، يفرّق عبد الملك بكلّ وضوح بين هذا المصحف وبين «الفرائض». هذه الأخيرة تؤلّف كتاباً مُختلفاً يُنسب مصدره لزيد بن ثابت، مستشار عثمان الذي صادق عليه[1]. ويبدو أنّ عبد الملك، بعد عثمان، قد وافق عليه «للإسلام» كافَّة.

وقد صرَّح عبد الملك ذات يوم، حسب أحد الأخبار الذي سيؤوَّل بطرق مختلفة، أنّه هو أيضاً «جمع القرآن»[2]. يمكننا إذن أن نفترض أنّه في فترة حكمه وقع دمج مجموعين، كتاب قرآن وكتاب فرائض، لكي يكوّنا مصحفاً شبه نهائيّ. بدون هذا، فإنّنا نجد من الصعب فهم العمليّة التي قام بها الحجّاج الوالي ذو النفوذ القويّ عندما أرسل نُسخا من مصحفٍ رسمي جديد إلى الأمصار ليفرضه فيها باسم الخليفة.

شاهدان من الخارج

فكرة أنّ عمليّة جمع القرآن لا تزال جارية في تلك الفترة تجد لها

---

(١) كان زيد بن ثابت، حسب ابن سعد، «أفرض النّاس». (أي أعلم الناس بالفرائض. [المترجم])

(٢) قال عبد الملك: «أخاف الموت في شهر رمضان، فيه وُلدت، وفيه فُطمت، وفيه جَمعت القرآن، وفيه بايع لي الناس. فمات للنصف من شوّال حين أمِن الموتَ لنفسه»، البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، ص ٥٨٦. [المترجم]

نقطة ارتكاز إضافية فيما قاله، في النصف الأول من القرن الثامن (م)، شاهدان من الخارج بخصوص الكتابات الإسلامية التي كانا على علم بها.

راهب دير بيت حاله (بداية القرن الثامن)[1]

يتعلّق الأمر قبل كلّ شيء برسالة جداليَّة مجهولة المؤلِّف باللّغة السريانيّة يمكن تأريخها ببدايات القرن الثامن (م). فقد نُسبت، لمدّة من الزمن، للراهب أبراهام بيت حاله (ت حوالى ٦٧٠م) بالعراق. ولكن يبدو أنّها كُتبت في وقت متأخّر قليلاً[2]. وهي تأتي على هيئة مجادلة دينيّة بين راهب مُتحمّس نصراني وواحد من أعيان المسلمين[3]. وقد ذُكر فيها اسم محمّد: (*Mûhmd, Mhmd*) كما أنّ كلمة «قرآن» تظهر فيها أيضاً مشيرة إلى كتاب محدّد. ولكنّ الأمر يتعلّق أحياناً بـ«كُتُبكم».

هناك مقطع يهمّ بصفة خاصّة موضوعنا. فالراهب النصراني يجيب على سؤال مخاطبه المسلم، الذي يطلب منه لماذا يعبد النصارى الصّليب في حين أن المسيح لم يفرض ذلك في إنْجيلِه، قائلا له:

«أظنّ أنّه بالنّسبة لكم أيضاً فإنّ أحكامكم وفرائضكم لم تأتِ كلّها

(١) هناك ديران يحملان اسم «بيت حاله»: واحد قرب الموصل والآخر قرب الحيرة. انظر دي بريمار، المقال السابق، هامش ص ١٨٥-١٨٦. [المترجم]

(٢) Sâkô, "Bibliographie", p. 279 (n° 17.4); Hoyland, *Seeing*, p. 465-472.

(٣) يقول دي بريمار في المقال المشار إليه آنفا أنّ المجادلة كانت مع مَسلَمة بن عبد الملك (ت ١٢٠ هـ/٧٣٨م)، وكان واليا على الجزيرة (٧١ هـ/٧٠م)، المرجع السابق، ص ١٨. [المترجم]

في القرآن الذي علّمكم محمّد. لقد علّمكم بعضَها الذي جاء في القرآن، وأخرى جاءت في سورة البقرة وأيضا في... [عنوانان من الصعب التعرّف عليهما في النّص السرياني]»[1].

يبدو جليّا هنا أنّ بعض العناصر التي تشكّل اليوم جزءاً من القرآن كانت مُنفصلة عنه في زمن ما من بداية القرن الثامن (م)، على الأقل فيما كان يعرفه راهب دير بيت حاله. يتعلّق الأمر خصوصا، بالنسبة لما يمكننا أن نتعرّف عليه، بسورة البقرة التي هي اليوم السورة الثانية في المصحف وأطول السور فيه. وهي تحتوي على عدد من الفرائض.

يوحنّا الدمشقي (كان يكتب حوالي سنة ٧٣٥م)

الشاهد الثاني من الخارج هو يوحنّا الدمشقي، أب الكنيسة، وهو معروف من طرف علماء آباء الكنيسة ومؤرّخي الشرق المسيحي. يوحنّا بن سرجون بن منصور، كان دمشقيّا من النصارى الأرثوذكس. خلَفاً لأبيه، كان يوحنّا موظّفاً، ولا شكّ في الجباية المالية، في

(١) ترجمة عن مقطع ترجمهُ إلى الإنجليزية هويلاند Hoyland مُعتمدا على النّص السرياني. *Seeing*, p. 471 الكلمة السريانية *sûr-at* التي جاءت منها اللفظة القرآنية «سورة»، تعني ببساطة النّص «المكتوب»، أو الجزء من كتابة، كما نجدها مُستعملة في القرآن وليست «السورة» بمعناها الذي فرض نفسه فيما بعد في اللغة العربية لكي يُشير لكلٍّ من «فصول» المصحف الذي اختُتم نهائيّا. انظر Payne-Smith, *Syriac Dictionnary*, p. 370b; A. Jeffery, *Foreign*, p. 180-182; Welch, "sûra", *E.I.* IX, 920a-925a. (يقول دي بريمار في المقال المذكور حول عبد الملك: «هذه المجادلة، التي لم تُنشر بعد، وصلتنا في نسختين مخطوطتين متأخّرتين. مخطوطة ديار بكير التي تعود إلى بداية القرن الثامن عشر (م) تحتوي على ٩٥ ورقة» [المترجم]).

خدمة الأمويين، بين سنتي ٧٠٠ و٧٠٥ م، في نهاية حكم عبد الملك. ثمّ غادر الإدارة وأصبح راهباً وكاهناً[١].

في كتابه عن «الهرطقات» *Les hérésies (De Haeresbius)* الذي ألّفه بالإغريقية، احتلّت «عبادة الإسماعيليين»، أي الإسلام، آخر الكتاب تحت اسم «الهرطقة رقم ١٠٠». هذا الفصل يشهد على أقدم مجادلة مكتوبة بالإغريقية ضدّ الإسلام. حسب معطيات البحث الأكثر حداثة فإنّ الباحثين المختصّين يعتقدون بثبوت نسبة هذا العمل ليوحنّا الدمشقي، وهي مسألة كانت محلّ جدل كبير إلى ذلك الحين. كان يوحنّا الدمشقي يكتب في حدود عام ٧٣٥ م، تحت حكم الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (٧٢٤-٧٤٣م)، وهذا من المؤكّد انطلاقاً ممّا كان قد عرفه من النصوص الإسلامية في نهاية حكم عبد الملك، بين عامي ٧٠٠ و٧٠٥ م[٢].

إنّ كلمة «قرآن» لا تظهر في «الهرطقة رقم ١٠٠». غير أنّ يوحنّا يتحدّث عن «كتاب» (*biblos*) محمّد. هو عبارة عن «تأليف مكتوب» (*suggraphê*) يحاول جهده لكي يدحض معتقداته المتعلّقة بالنبوّة وبطبيعة شخصية المسيح (christologie). فهو يقول إنّ محمّد هذا هو نفسه كتب عدّة «مؤلّفات» (*suntaxas*)، كلّ تأليف (*graphê*) يحمل «عنوانا»: «المرأة»، «المائدة»، «البقرة». نكتشف هنا العناوين التي ستُعطى بالتوالي للسّورة الرابعة، والخامسة، والثانية من السّور الحاليّة.

---

(١) انظر .Conticello, "Jean damascène", p. 210-227

(٢) انظر .Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, p. 20-227

يتحدّث يوحنّا أيضاً عن نصّ «ناقة الله» التي يستحضره مطوّلاً. وكلّ ما يتطابق مع هذا النّص في القرآن الحالي نجده مُتفرّقاً في أماكن مختلفة من المصحف[1]. ولكنّ هذه القطع السّرديّة المتناثرة لا تبرِّر لوحدها تسمية سورة قائمة بذاتها. من ناحية أخرى، يستحضر يوحنّا بعض العناصر الفولكرويّة لـ «مؤلَّف الناقة»، وبالخصوص ما يتعلّق بفصيل الناقة التي ذُبحت، وهي العناصر التي يضعها موضِع سخريّة ولكنّنا لا نجدها اليوم في أيّ سورة من سور القرآن الحالي.

إنّ الطريقة التي يتحدّث بها يوحنّا عن هذا المجموع يُعطي الإنطباع قبل كلّ شيء أنّه يُفرّق بين «كتاب» (*biblos*) وعدّة تأليفات أخرى (*graphê*)، ذات عناوين خاصّة، لم تُجمع بعد في مجموع نهائي. أمّا فيما يتعلّق بالتاليف المُعنون «ناقة الله»، والعناصر الخارجة عن المألوف التي يستحضرها، فإنّه كان بإمكاننا أن نعتقد بالرجوع، خارج السياق التاريخي، إلى القرآن الحالي أنّ الكاتب لم يكن يعرف جيّداً النصوص القرآنيّة. إلاّ أنّ ما يقول عنها في أماكن أخرى تشير لنا بأنّه، على العكس، كان يعرفها معرفة جيّدة، ولكن بالتأكيد في شكلها غير التّام التي مازالت عليه في زمنه.

هذه الملاحظات حول الناقة وفصيلها، التي يستغربها قارئ القرآن الحالي، تُفهَم تماماً إذا كان يوحنّا قد تعاطى مع عناصر مُتباينة لكتاب لم يزل بعد قيد البناء. بالفعل، فنحن نجد في أدب التفاسير القرآنيّة،

---

(١) يتعلّق الأمر بالقصص التي تخصّ النبيّ العربي صالح، نبيّ ثامود. حسب الاسطورة، تلقّى النبي صالح ناقة كآية من آيات الله. ولكنّ أعداءه، الثائرين ضدّ دعوته، ذبحوا الناقة، الشيء الذي أثار غضب الله فسلّط عليهم عذابه. (الشعراء، ١٤١-١٥٨ ومواضع متفرّقة اخرى).

مع تفاصيل كثيرة أخرى قد نعتبرها مُستَهجَنة، العناصر الفولكلوريّة التي تحدّث عنها بخصوص الناقة وفصيلها. وهذه التفاصيل تُنسب لشخصين معاصرين ليوحنّا الدمشقي، وهما السُدّي (مات بالكوفة سنة ٧٤٥م)، وحسن البصري (مات بالبصرة سنة ٧٢٨م)[1]. لقد عرف يوحنّا بدون شكّ «مُؤلَّف ناقة الله» كجزء من مؤلّفات مختلفة ينسبُها معاصروه المسلمون إلى نبيّ الإسلام وهي تشتمل على التفاصيل الفولكلوريّة التي يذكرها مع القدح فيها. يمكننا أن نقدّم الفرضية بأنّه في الفترة التي لا يزال فيها يوحنّا في خدمة الأمويّين، بين عامي ٧٠٠ و٧٠٥ م، آخر سنوات حكم عبد الملك، القصص القرآنية المتعلّقة بالناقة لم تأخذ بعد شكلها النهائي. ففي تلك الفترة لم يزل بَعْد الوالي الحجّاج في أوج نشاطه.

مهما كان من أمر، فالمعطيات التي يقدّمها الشهود من الخارج تنضاف إلى معطيات الأخبار الخاصّة بالرواة المسلمين. وهذا المجموع كلّه يبدو أنّه يُبيّن لنا أنّ القرآن، في بداية القرن الثامن (م)، لم يكن بعد قد استقرّ في الصيغة التي نعرفها له حاليّا.

---

(١) الطبري، جامع البيان، ج.٨، ص ٢٢٤-٢٢٥ و٢٢٩ (تفسير سورة الأعراف، ٧، ٧٣). Jean Damascène, *Ecrits sur l'Islam*, p. 223-5. (حقيقةً قصّة الناقة قصّة فولكلوريّة بكلّ ما في الكلمة من معنى، إذ لا يمكن أن يُصدّقها حتّى الغرّ من أطفالنا اليوم. لقد كانت هذه الناقة، حسب رواية الطبري، ضَخْمة حتّى أنّها كانت يوم شُربها: «تمرُّ بين جَبَلين فَيَزْحَمانها، ففيهما أثَرُها حتّى السّاعة، ثمّ تأتي فتقفُ لهم حتّى يَحْلُبوا اللّبن فيَرْويَهم، إنّما تَصُبُّ صَبّاً (أو: فكانت تصبُّ اللّبن صبّا)». فكيف يمكن أن نصدّق أن ناقة بهذه المواصفات الخارقة استطاع صبيّ صغير، دائماً حسب رواية الطبري، أن ينحرها وحده بكلّ هذه السهولة. [المترجم]

خاتمة

إنّ العناصر التي قدّمناها تباعاً في هذا الفصل، قِطع من مخطوطات قديمة، وأخبار حول تاريخ القرآن، وشهود من الخارج، كلّ هذا يقودنا، على الاقلّ بصورة مؤقّتة، إلى خلاصة مفادها أنّه: لا يمكن لتاريخ القرآن أن يُدرس إلاّ إذا وقع تناولُه في إطار زمكانيّ مُوسّع.

فالرؤية التي لدينا عادة عن تاريخ القرآن هي رؤية مشروطة برواية البخاري الرسمية. فرواية البخاري تنطلق من مُعطى مفاده أنّ كلّ النصوص القرآنية التي نمتلكها اليوم هي النصوص التي «نُزّلت» على نبيّ الإسلام طيلة فترة بعثته بين عامي ٦١٠ و٦٣٢ م، وبين مكّة والمدينة. وكلّ ما وقع بعد موته لا يعدو أن يكون سوى عمليّة جمع وتدوين تضمن صحّتَها سلسلةُ الأسانيد غير المنقطعة للخلفاء الثلاثة الأوائل. أمّا الكتابات الأخرى التي تكون قد استطاعت أنّ تظلّ موجودة فإنّ عثمان قام بإتلافها، ويكون بذلك قد أنهى، بإجماع الصحابة، المشكلة التي أثارتها هذه الكتابات.

غير أنّ مجموع الأخبار الأخرى المتاحة لنا، مأخوذة بعين الإعتبار في طرافتها وتنوّعها، فإنّها توجّه نظرنا بصورة مُغايرة تماماً.

يظهر، باديء ذي بدء، أنّ الرّواة كانوا على وعي، دون أن يفصِحوا عن ذلك، بحقيقة أنّ المواد القرآنية التي كانوا يعرفونها لم تتأتّى فقط ممّا كان قد أُعلن بين عامي ٦١٠ و٦٣٢ م داخل الفضاء الضيّق لغرب الجزيرة العربية. فالزمن وأراضي الفتوحات خارج الجزيرة العربية كان لها هي أيضاً أهميّة كبيرة. مُدوّنات ومؤلَّفات

مختلفة من النصوص القرآنية أُنجِزت في عدّة نقاط من الإمبراطورية الجديدة، ولم يكن مصحف المدينة إلاّ واحدًا من بين مصاحف أخرى، وذلك بالرّغم من إدّعائه أنّه السلطة الوحيدة والنهائية. في هذا الفضاء الزمكاني الموسَّع، كان القرآن «كُتُباً»، وقد قاوم مؤلّفوها طويلاً حتّى لا تصير «إلاّ كتاباً واحداً».

ويظهر بعد ذلك أنّ «جعْلَه (القرآن) واحدا» قد تمّ في فترة متأخِّرة جدّاً عن خلافة عثمان. يبدو أنّ هذه العملية عَرفت مرحلة حاسمة في زمن عبد الملك الذي، حسب تأكيده، كان قد «جمع القرآن»، وهذه العملية كانت قد وُضعت تحت مسؤوليّة الحجّاج. مُصحف مَدَني - ولكن أيّها من المصاحف؟[١] - يبدو أنّه حاز على بعض الإعتبار من طرف الخليفة عبد الملك. هذا على الاقلّ ما يوحي به خطابه لأهل المدينة. بعض عشرات السنين فيما بعد ستظهر الأخبار التي ستجعل من عثمان الجدّ الأوّل الذي أعطى، إن صحّ القول، إسمه للقرآن الرّسمي. [المصحف العثماني].

لا ندري بالضّبط ما هي عناصر المصحف الحالي التي كانت موجودة في المصحف البدائي، وما هي العناصر التي أُضيفت أو حُذِفت، واحتمالا تَبَعاً للمصاحف المنافِسة. على أيّ حال، هناك عدد من الأخبار المرويّة والتي وقع تناقلها بإلحاح حتّى داخل كتب الحديث الصِّحاح تذكر نصوصاً حُذِفت وأخرى أُضيفت أو تُركت جانباً عَمْداً. كلّ هذا يدلّنا على أنّ نصوص المصحف الحالي هي

(١) انظر في أعلى هذا الفصل، العنوان الفرعي «مصاحف الصحابة»، ملحوظة ابن قطيبة.

حصيلة عمليّة انتقاء وتطوير لم يكن بالإمكان لها أن تتمّ إلاّ خلال فترة تغطّي على الأقل قرنا من الزمن.

وأيضا فإنّ تاريخ القرآن لم يكتمل تماماً بالرّغم من كلّ هذا. إذ يجب انتظار النصف الاوّل من القرن العاشر (م) حتّى يقع تحديد القراءات المختلفة المسموح بها داخل استعمال نصّ وحيد، وحتّى يقع حظر كلّ المصاحف الأخرى.

إنّ الأخبار المختلفة عن تاريخ النصوص القرآنية تضعنا في إطارِ مسارٍ زمنيٍّ مستمرّ طيلة قرن الإسلام الأوّل، وفي منظورٍ مكانيٍّ اتّسع ليشمل بُؤَرَ النّشاط المختلفة التي خلقتها الفتوحات خارج الجزيرة العربيّة.

هذا المنظور يفرض أيضاً أن نأخذ بعين الإعتبار الدور الذي لعبه المحيط الخارجي في عمليّة تكوين النصوص القرآنيّة. وهذا يخُصّ كذلك زمن نبيّ الإسلام في يثرب/المدينة، وطبيعة العلاقات التي نمّاها المسلمون الأوائل مع محيط «أهل الكتاب»، وأساساً مع اليهود. كما يخصّ هذا أيضاً زمن الفتوحات خارج الجزيرة العربيّة. وهذا ما سنتناوله في الفصل التالي.

الفصل ٥:
الجدل حول القرآن... في القرآن

إن الجدل الذي دار حول القرآن في فترات الإسلام الأولى لم يترك آثاره داخل كتب التاريخ ومُدوَّنات الحديث فقط. فنحن نجد أصداء هذا الجدل في القرآن نفسه. الأمر يتعلّق بجدالات يُخاطب فيها مُؤلِّف القرآن خصوماً لكي يردَّ على عدد من إعتراضاتهم. يمكننا أن نفترض أن هذه الجدالات كانت قد وقعت في الأوقات التي شهدت تأليف النصوص وذلك لأنّ هذه الأخيرة تُردّد صدى تلك الجدالات ولأنّ محرِّري النصوص حرصوا على الردّ عليها.

الجدل في معناه العام هو واحد من أنواع خطاب القرآن المهيمِنة[١]. والجدالات التي تهمّنا هنا تتعلّق مباشرة بالقرآن نفسه، وبوصف رسوله، وبأسلوب ومحتوى رسائله، وأخيراً بأصله، وبمصادره، وبتاريخه. هذه الجدالات موجَّهَة ضدّ أشخاص ذوي هويّة ترِد عموماً غير محدَّدة المعالم، والنصوص التي نعرف من خلالها هذه الجدالات لا تقول لنا أيّ شيء عن الظروف التي كانت السبب في إثارتها.

---

(١) انظر في الفصل ٢ «خطابات جدالية»، ص ٦٦.

في كلّ مرّة يتدخّل فيها جدل حول هذا الموضوع، فإنّ القرآن يقع تقديمه على أنّه «كتاب» ويستنجد الرسول بكتابات مقدّسة أخرى - التوراة، الإنجيل، الزُبُر، إلخ-... لكي يبرّر إدّعاءه بأنّه استلم كتابه المقدّس من السماء. إذن، سيقتصر التحليل هنا على النصوص التي يكون القرآن، بما هو كتاب، موضوعها بصورة دقيقة، وتستحضر كتابات أخرى كقاعدة للبرهنة.

مواضيع الجدل وديالكتيك الرّد

كاتب القرآن هو الذي يذكر إعتراضات ومنازعات خصومِه ويردّ عليها. وهذه الإعتراضات والمنازعات، بعد تخليصها من لهجتها الحادّة التي تتّسم بها، هي التالية:

- الرسول لا يعدو أن يكون إلاّ شاعراً أو كاهناً أصابه الجنون. والإعتراض هنا يخصّ شكل تعبير الرسالة ومحتواها والوصف المُقابل للرّسول[1].

- الرسول لم يقم إلاّ بتبليغ النصوص التي هي «أساطير الأوّلين»[2] نسخها (أو «اكتتبها» كما يقول القرآن. [المترجم])، ورتّبها على طريقته. والإعتراض يتناول مصادر النصوص القرآنيّة واستعمالها[3].

---

(١) انظر السور: ٢١، ١-١٠؛ ٢٦، ١٩٢-٢٢٦؛ ٣٧، ٣٥-٣٧؛ ٥٢، ٢٩-٣٤؛ ٦٩، ٣٨-٤٣. (مثلا: في سورة الطور، ٢٩-٣٠ «فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلاَ مَجْنُونٍ، أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ». وفي سورة الحاقة، ٤١-٤٢ «وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ، وَلاَ بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ». [المترجم])

(٢) انظر السورة، ٢٥، ٤-٦.

(٣) انظر السور: ٦، ٢٥؛ ٨، ٣١؛ ١٠، ٣٧-٤٠؛ ١٦، ٢٤؛ ٦٨، ١٥؛ ٨٣، ١٣.=

- الإعتراض على «أساطير الأوّلين» يتّضح بخصوص مسألة عقائدية: بعث الأجساد[1]، والحساب والعقاب[2].

=(مثلا: في سورة الأنعام، ٢٥ «... حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ». [المترجم])

(١) مسألة البعث الحسّي للأجساد كما كانت موجودة في الحياة الدنيا مسألة جادل فيها بعضُ الأنبياء الله نفسه. ومثال ذلك، التحدّي الذي وجّهه أبو الانبياء إبراهيم الخليل إلى ربّه لوُريّه كيفيّة إحياء الموتى: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» البقرة، ٢٦٠. كما أنّ الأحاديث في هذا الموضوع كثيرة منها على سبيل المثال ما أورده البخاري، قال: «حدَّثنا أبو اليمان حدثنا شعيب حدثنا أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: قال الله: كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك، وشتمني ولم يكن له ذلك، فأمّا تكذيبه إيّاي فقوله: لن يعيدني كما بدأني، وليس أوّل الخلق بأهون عليّ من إعادته. وأما شتمه إيَّاي فقوله: اتَّخذ الله ولداً، وأنا الأحدُ الصمدُ، لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفواً أحدا». ولكنّ كعادتها فإنّ الأحاديث تذهب إلى أبعد من القرآن، وتعرف أكثر ممّا يعرف، فهي هنا تعرّفنا حتى على قطعة الجسد التي يبدأ بها الله عندما ينصرف في نهاية الوجود إلى عمليّة إحياء الموتى وتركيبها من الجديد. فقد جاء في صحيح مسلم من طريق معمر عن همام بن منبه قال: «هذا ما حدثنا أبو هريرة عن رسول صلى الله عليه وسلم، فذكر أحاديث، منها: وقال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: إنَّ في الإنسان عظماً لا تأكله الأرضُ أبداً فيه يُركَّب يوم القيامة. قالوا: أيٌّ عظم هو يا رسول الله؟ قال: عَجَبُ الذَّنَب». وأخرج أحمد بن حنبل عن أبي سعيد قوله: «قال رسول الله عليه الصلاة والسلام: يأكل الترابُ كلَّ شيء من الإنسان إلا عجبَ ذَنَبِه، قيل: ومثل ما هو يا رسول الله؟ قال: مثل حبة خردل منه تَنْبُتون». و«عجب الذنب» أصبح اليوم ومنذ فترة الحجّة بامتياز عن الإعجاز العلمي في القرآن. فقد انبرى له فطاحل علماء القنوات الفضائية بالدرس والتحليل في ندوات علميّة عالميّة حاشدة، ولكن مستخدمين كالعادة، وللأسف الشديد لأمّة الإسلام، براهينَ عُلَماء اليهود والنصارى وكلّ كَفَّار عنيد. [المترجم]

(٢) انظر السور: ٢٣، ٨٢-٨٣// . ٢٧، ٦٦-٦٩ وانظر، ٤٦، ١٧-١٨. (مثلا: في=

- مُؤَلِّفو القرآن يتصرّفون بحرّية في الآيات: فهم يبدّلون آيات مكان آيات أخرى، ويحذفون مقاطع ويُنْسونَها. والإعتراض يخصّ هنا التلاعب بالنصوص(١).

- كما أنّ طابع القرآن المتَشَظّي والمبعثَر يُوضَع موضع شكّ. والإعتراض هنا يتناول شكل القرآن العام: فهو شكل يُنافي شكل مجموعٍ مُوحَّد(٢).

هذه بعض مسائل الجدل، بعد إختصارها وإعادة صياغتها، التي تظهر داخل القرآن نفسه مأخوذاً بصفته نصّاً مؤلَّفاً.

إنّ دياليكتيك الردّ لا يتغيّر أبداً من نصّ إلى آخر. فهو مبنيّ على حُجَّة سُلطَويّة: الله هو الذي أنزل هذه الرسائل «بلسان عربيّ مُبين»؛ الله هو الذي أنزل قرآنه مُنجَّماً (أي متفرّقا) لكي يشُدَّ فؤاد رسوله؛ الله هو الذي يُغيّر من القرآن ما يشاء حسب ما يشاء؛ وهو الذي ينسخ آية لكي يُبدِّلها بآية أخرى؛ الله هو الذي ينسخ أو يُقرّ ما يشاء من الكتب المقدّسة السابقة، فهو الذي عنده اللّوح المحفوظ [مصدر الكتب المقدّسة]. تأتي الحجّة السلطويّة مصحوبةً بإقامة الدّليل من خلال

=سورة المؤمنون، ٨٢-٨٣ «قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وعِظَاماً أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ، لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ». وفي سورة الحجّ، ٦٩ «اللَّهُ يَحْكمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ». [المترجم])

(١) انظر السور: ١، ٩٨-١٠٥؛ ٢، ١٠٦؛ ١٣، ٣٦-٣٩. (مثلا ما جاء في سورة البقرة، ١٦ «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ الله عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». [المترجم])

(٢) انظر السورة ٢٥، ٣٠-٣٤. («وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً». [المترجم])

الطّعن المباشر في شخص الخصوم *ad hominem*: فالذين يُحاجّون هم أنفسهم المفْتَرون[1]، وهم الظالمون والممْتَرون وقد أعدَّ الله لهم يوم القيامة عذاباً أَليماً.

فالطريق تبدو مُقفلَة أمام كلّ نقاش. ولكنّه بإمكاننا مع ذلك أن نتفحّص طبيعة الإعتراضات ولغة الردّ، وأن نحاول أن نتَلمَّس، في كلّ مرّة، ما هو جوهر الجدل الدائر وما هو ظرفه العام. ولكن للقيام بهذا يجب، قبل كل شيء، مجابهة صعوبتين هامّتين: معرفة من الذي يتكلَّم في هذه النصوص، ومعرفة من هم المجادِلون الذين تُقدِّم هذه النصوص اعتراضاتهم.

من الذي يتكلَّم؟

يصتدم التحليل النصّي لخُطب القرآن الجدالية مراراً بصعوبةٍ معرفة من يقع تقديمه، وذلك بحُكم السياق والتركيب اللّغوي، كمُتكلِّم رئيسي فيها: الله، رسول القرآن، أم شخص ثالث يمكن، على ضوء قراءة النصوص، أن تُغرينا أنفسنا بالتفكير فيه والذي من الممكن أن يكون مؤلِّفاً مجهولاً؟

غياب إطار سردي

فعلاً، هذه النصوص لا تنتمي لنوع من السرد الذي يتمّ فيه بالتّناوب تسميّة أطراف المجادَلة باسمائهم. فهي لا تُشبه مثلاً قصص الأناجيل ذات الطبيعة الجدالية التي يُحدَّد فيها الأشخاص والفرق

---

(١) «فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنهُمْ قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزاً مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ»، سورة الأعراف، ١٦٢. [المترجم]

ويُشار إليهم بأسمائهم: المسيح، الحواريون، النُسّاخ، الفرّيسيّون، الصدّوقيّون،... إلخ. فالنصوص القرآنيّة تتميّز بغياب كلّ إطار سردي. ولذلك نرى المفسِّرين المسلمين، تماشياً مع نظريّتهم حول الكتابة المقدّسة والنُبوَّة، يؤكِّدون أنّ الله هو عموماً الذي يتكلّم في النصوص، ثمّ هو الذي يُقوِّل رسوله آمِراً إيّاه بـ «قُلْ» وفي نفس الوقت يُملي عليه الجواب.

التأكيد المسلَّم به على أنّ المتكلِّم هو الله هو إدِّعاءٌ حاول مؤلِّفو القرآن أن يُطوِّعوا له بصورة عامّة التركيب النحوي واللّغوي للنّصوص خاصّة بواسطة الأمر «قُل!». غير أنّ النتيجة ليست دائماً متطابقة مع الشيما schéma المنشود: فالتأكيد بأن المتكلِّم هو الله تُسفِّهُه، في الكثير من الحالات، التراكيب النحويّة، وفي بعض المرّات محتوى الخطاب. كما أنّ الأمر «قُل!» ليس موجَّهاً بالضرورة ودائماً إلى الرسول، ويظهر غالباً في وظيفته الأصلية، أي ضرباً من ضروب المحسِّنات البديعيّة. وينتج من التحليل، في أكثر من مرّة، أنّ المتكلِّم الرئيسي في النصوص القرآنيّة ليس دائماً هو نفس المتكلِّم(١).

الضمائر النحويّة الثلاثة (الاشخاص)

الإشارة إلى أنّ الله هو الذي يتكلّم تكمن في أغلب الأحيان في استعمال ضمير «نحن» التفخيميّة، بالرّغم من أنّ الضمير«أنا» يظهر في الآيات أحياناً. ومن هنا فإنّ الله، حسب النحو العربي، هو المتكلِّم

(١) انظر: Welch, "Kur'ân", *E.I.* V, 424b-425a (passage "dis"); Rippin, "Muhammad in the Qur'ân".

(ضمير المتكلِّم). ولكن في حالات عديدة، يمكن لجملة تحتوي على «نحن» التفخيمية أن تكون مسبوقة أو ملحوقة بجملة يُشار فيها إلى الخالق باسمه مباشرة «الله» أو بـ «هو»، أو بالإثنين معاً. وفي هذه الحالات فإنّ الضمير يُشير إلى الغائب، حسب النحو العربي: وعليه فإنّنا أمام شخص آخر يتكلّم عن الله: الرسول نفسه، أو شخص ثالث قد يكون مُحرِّر النصوص. ولكن سواء أكان هذا أم ذاك، فإنّ كليْهما يبقيان مجهولين. وهكذا فإنّ بعض النصوص هي عبارة عن جُمل يتلاحق فيها على التوالي، وبدون أيّ تحديد آخر، ليس فقط ضميرَا المتكلِّم والغائب ولكن أيضاً ضمير المخاطَب وغالباً بصيغة الجمع «أنتم». ويبقى هؤلاء الاشخاص أيضاً مجهولي الهويّة. فمَن يُكلِّم مَن وعن مَن؟ يتمّ هذا بحسب الظروف، وغالباً يأتي مُلتبِساً لُغويّاً.

عنصر مقارنة

لدينا، عن شرق الأوسط الألفيتين الثانية والأولى قبل الميلاد، كثير من شواهد مكتوبة لتصريحات نبويّة مثل تلك التي توجد في أرشيف المراسلات بموقع ماري[1]. إنّ إطار وأسلوب هذه

(١) ماري Mari هي موقع أركيولوجي يقع على تلّ الحريري على نهر الفرات في أقصى الجنوب الشرقي لسوريا، يبعد ١١ كلم عن قرية البو كمال و١٠ كلم عن الحدود العراقية. لمزيد من التفاصيل عن هذا الموقع الهام، يمكن زيارة الصفحات العديدة المخصّصة له على الأنترنيت. ولكن ما يجب أن نعبِّر عنه هنا، ونحن نضع اللّمسات الأخيرة على ترجمة هذا الكتاب، الأسف الشّديد على ما حصل ويحصل لهذا الموقع الأثري النّفيس منذ بسطت القوى الظلاميّة سيطرتها على مناطق أثريّة عدّة في كلّ من سورية والعراق، والتّدمير الشّامل والجدري الذي ألحقته بها هذه العصابات الحاقدة [الإسلام الغاضب؟] على كلّ ما هو أثر معماري غير إسلامي. [المترجم]

التصريحات لا يتركنا أبداً فريسةَ نفس التردّد التي تضعنا فيه التصريحات القرآنية. على سبيل المقارنة، لنكتفي، بما أنّنا في إطار توحيدي، بتصريحات أنبياء الكتاب المقدّس. عند هؤلاء الأنبياء، يُعبِّر الله عن نفسه غالباً بواسطة ضمير المتكلّم، ليس بواسطة «نحن» التفخيمية، ولكن المتكلّم المفرد «أنا». كذلك يجب هنا ملاحظة إختلافين هامّين مع نوع التعبير القرآني.

الإختلاف الأوّل يكمن في أنّ مدوَّنات البِيْبَل النبويّة، المدموجة عامّة في السّرد القصصي، تُنسب لأشخاص نعرف انّهم ليسو الله: أشعيا، إرميا، عاموس، إلخ. يوجد من بينهم حتّى «أنبياء مؤلِّفون» مثل حزيقال وإرميا، وهما كاهنان أَضافَت لُفافات الرِّق المكتوبة دعائم هامّة تُكمِّل خُطَبهم الشفهيّة أو تُواكِبها.

الإختلاف الثاني يتمثّل في أنّ أقوال أنبياء البِيْبَل بصورة عامّة يتخلّلها بانتظام الإعلان «قال السيّد الرّبّ» أو أيّ تعبير آخر يُشير إلى اللحظة المتكلِّمُ فيها هو الله أو ملاكه. هذه الإيضاحات، التي يمكن أن تكون من عند الخطيب أو من أحد النُسّاخ، تُجلي على أيّ حال الغموض عن هويّة المتكلِّم الذي يُصرِّح النبيّ أنّه الناطق بإسمه.

هذا السياق العام يضمن للقارئ والسامع إمكانيّة الحفاظ على نوعٍ من المسافة الفكريّة بينه وبين المؤلِّف والنبيّ وبين ما يصرِّح به هذا الأخير على أنّه كلام الله.

نَسَقٌ أُسْلُوبيٌّ مُتَعَمَّد

أمّا فيما يخصّ القرآن، في مرحلة تأليفه النهائي، فقد تمّ ابتكاره وانجازه بطريقة بحيث نقرأه على أنّه «كتاب/تأليف الله»، وليس أبداً

على أنّه «كتاب محمّد». وهذا هو السبب في أنّه، داخل القرآن، يقع تنميّة نسقِ أسلوبي تلتبس فيه الشخصيّات النحويّة (الضمائر)، وينتج عن ذلك، لدى القارئ أو المستَمِع، تعطيلُ إمكانيّة إقامة مسافةٍ مّا بينه وبين النّص. فخطاب الرسول وخطاب المؤلّفين أنفسهم يمتزج مع خطاب الله. الغاية من هذا النسق هو الإحساس بانّ الله هو المتكلّم الوحيد. كذلك، حسب المؤلّفين، فإنّ العلاقة التي يريد نصّ القرآن إقامتها مع قارئه أو مُستَمِعه هي علاقة مع قولٍ سلطوي، مُطلَق وشمولي يقع تقديمه بالنهاية على أنّه القول الوحيد الجدير بالتعبير عن نفسه.

من هم المجادِلون؟

هناك صعوبة ثانية تقف حجر عثرة أمام أيّ حكم دقيق على الظرف الذي يُقدَّم لنا في كلّ حالة من الحالات، هذه الصعوبة هي معرفة من هم المجادِلون للرّسول، وما هي الظروف الحقيقيّة التي يتمّ فيها الجدل. إنّ النصوص لا تقدّم عامّة أيّة إشارة على ذلك اللّهم إلاّ إستثناءً واحداً أو إستثناءين يأتيان على شكل إيحائي جدّا. فما عدا الإشارة إلى المعترِضين ونعتهم بأنّهم منشقّون، عاصون، كافرون، مكذّبون، ظالمون أو سُفهاء، فإنّ النصوص لا تحدِّد مَن المقصود بـ «هم» الذين تتحدّث عنهم، أو «أنتم» الذين تخاطبهم. ونحن لا نعرف المعارضين إلاّ من خلال ما «يقولون» وذلك بالصورة التي يقدّمه بها المتكلّم. وبما أنّنا لا نعرف شيئاً عن المعارضين بواسطة النصوص نفسها فإنّنا نجد صعوبة كبيرة في تحديد مداخل الإعتراضات ومخارجها التي وجّهوها إلى رسول القرآن. هذه، في أغلب الحالات، إحدى السِمات المميِّزة للنصوص القرآنيّة من هذا النوع.

فإذا كان القرآن لا يقول أبداً بصورة ملموسة من يُخاطِب، فهل يعني هذا أنّ خطابَه يكتسب جرّاء ذلك قيمة دائمة وشاملة وصالحة لكلّ البشر ولكلّ زمان ومكان؟

أسباب النزول

لم يكن هذا إنطباع قدماء المفسِّرين. فعلاً، لقد حاول الكتّاب المسلمون، بدايةً من أواسط القرن الثامن (م)، وفي كلّ مرّة تعترضهم فيها هذه الصعوبة في النصوص التي كانوا يحاولون تفسيرها، أن يحدِّدوا هويّة الشخصيّات البارزة والظروف الواقعيّة التي كان الحديث يدور عنها. وقد ولّد هذا نوعاً من الأخبار ووقع الإتّفاق في النهاية على جمعها تحت اسم شامل «أسباب النزول»[١]. هذه الروايات لها بشكل عام الصّفات المشترَكة للأخبار[٢]. توجد أسباب النزول في تفاسير القرآن القديمة: مثلاً تفسير مقاتل بن سليمان (ت٧٦٥م)، وهو أقدم تفسير للقرآن نمتلكه بكامله[٣]. كما أنّ أسباب النزول تمثّل نسيجا للعديد من الروايات حول مغازي وسيرة النبيّ، وبالخصوص ما كان قد ألّفه منها ونقله ابن إسحاق (ت٧٦٧م)، وتمّ ترتيبها وتصنيفها في القرنين الثامن والتاسع (م)[٤]. وأخيرا، ستمثّل أسباب النزول جزءاً

---

(١) في هذا الهامش يعطي المؤلّف المصطلح الفرنسي لـ «أسباب النزول» (circonstances de la révélation) ثم يعطي الترجمة الحرفية له بالفرنسية (causes occasionnelles de la descente). [المترجم]

(٢) انظر الفصل الثالث، ص ٧١-٧٣.

(٣) انظر: Glliot, "Les débuts de l'exégèse", p. 9 sq.; "Muqâtil grand exégèse".

(٤) كانت المغازي قد مثّلت النواة البدائية للكتابة عن بدايات الإسلام. ثمّ أضيفت إليها=

من التفسير بالماثور المألوف من جملة تفاسير القرآن الكلاسيكية؛ وأفضل ممثّل لهذا النوع من التفسير هو الطبري وقد سار على منواله كثير من المفسّرين من بعده[١].

إنّ مُصنِّفي أسباب النزول كانوا يريدون تزويد النصوص القرآنية بالإطار السردي التي كانت تفتقِر إليه. فقد كانت أخبارهم إذن غالباً روايات-أُطُر تهدف، بواسطة نوع من الإستعادة للأحداث الماضية، أَرْخَنَة هذه النصوص بتنزيلها في مجرى حياة نبيّ الإسلام. وسنتعرّض لبعض هذه الأخبار فيما يأتي من هذا الفصل.

شاعر أم كاهن؟

لقد كان تمييز رسول القرآن والنأي به عن شعراء وكهّان عصره موضوعا متكرّراً للجدل القرآني ضدّ معارضيه.

الآيات ٢٩-٣١ من سورة الطور (٥٢): «فَذَكِّرْ فَمَا أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلا مَجْنُونٍ، أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ، قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُم مِّنَ الْمُتَرَبِّصِينَ».

الآيتان ٥ و٦ من سورة الأنبياء (٢١): «بَلْ قَالُواْ أَضْغَاثُ أَحْلامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الأَوَّلُونَ، مَا آمَنَتْ قَبْلَهُم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ».

يمكننا أن نتناول الجدل حول الشاعر والكاهن من ثلاثة جوانب:

=لاحقاً العناصر البيوغرافية لحياة المؤسّس، أي السيرة النبويّة. عن ابن إسحاق، انظر: Prémare, *Fondations*, p. 16 sq., p. 362-3 (n° 26).

(١) انظر، الطبري، جامع البيان.

جانب شكل التعبير الأدبي، جانب الظرف الاجتماعي-السياسي وأخيراً جانب مراجع النصوص الدينية.

شكل التعبير الأدبي

الشعر

من العجيب أن يكون العرب قد وصفوا رسول القرآن بـ «الشاعر»، وهم الذين كانوا على دراية كبيرة بما كان عليه شعرهم. فهذا الشعر كان يخضع لقوانين نظميّة وأسلوبيّة محدَّدة نسبيّا وحتّى لقوالب جامدة. لقد كانت وحدته الأساسية بيت الشعر الذي ينقسم عامّة إلى مصراعين (الصدر والعجز) ويكوّن داخل القصيدة وحدة دلاليّة كاملة. أمّا القصيد المؤلّف من مجموعة من الأبيات فهو أحاديُّ الوزن وأُحاديّ القافية والكلّ يخضع لقواعد الإيقاع والشكل. لم تكن هذه الإستعمالات المقنّنَة قد حُدِّدت بعدُ، غير أنّ الشعراء القدامى كانوا يمتلكون هذه الممارسة التي سَتُستعمَل فيما بعد لضبط قواعد العَروض.

ومهما حاولنا عبثاً فلن يمكننا العثور في القرآن الحالي عن أثر لهذا الشكل من التعبير الأدبي. وقد ورد في آية، من الأكيد أنّها مُقحَمة، أنّ الله لم يُعلِّم رسوله صناعة الشعر لأنّ ذلك لم يكن يليق برسوله [يس، ٦٩][(١)]. فمن الممكن إذن أن يكون رسول القرآن قد وُصف بالشاعر نِسْبة لأشكال أدبيّة أخرى غير الشِعر الخاصّ بالعرب.

(١) «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ». [المترجم]

وهذه الأشكال الأدبيّة موجودة في القرآن ولكنّها تتعلّق بأنماط مُستعمَلة من طرف الأديان الكتابيّة: المزامير والأناشيد[1].

النثر الموزون والمقفّى

ومع ذلك فإنّه يوجد رابط شكلي بين بعض آيات القرآن ونمط آخر من التعبير الذي كان معروفاً عند العرب آن ذاك: إنّه النثر الموزون والمقفّى الذي يُسمّيه الادب العربي «السّجع». وهو يظهر في قصار السّور التي اعتُبِرت أنّها من أقدم سور المصحف. هذا النوع من التعبير يخضع، هو أيضاً، إلى قواعد بنيويّة من الإنشاء وإلى تقنيّات نثريّة تميّزه عن النثر البسيط. ويقول بعض المختصّين أنّ السّجع كان الأصل لأقدم وزن من أوزان بحور الشعر العربي الكلاسيكي ألا وهو بحر الرّجز. أمّا أحمد شوقي، الشاعر المصري الكبير رائد النّهضة الأدبية العربية في القرن الماضي (ت١٩٣٢)، فقد كان يُسمّيه «القصيدة الثانية للّغة العربية»[2].

بالمعنى الحصري، فإنّ الأمر يتعلّق بأنباء أو تصريحات مُبتسَرة، ذات جمل قصيرة وموزونة، لها قافية واحدة أو عدّة قوافي متناوبة أو متتابعة مع اللّعب مِراراً على التعادل والتوازي [= اشتمال السّجعات على نفس الوزن والرّوي. (المترجم)]. هذا الشكل من الخطاب كانت له في السابق وظيفة تعبيريّة تخدِم التنبُّؤات الكهانيّة. ومن المُرجّح أنّ كلمة «سجع» كانت قديما تُشير إلى الحالة الإنتشائيّة التي يُلقي فيها

(١) انظر الفصل الثاني، ص ٥٧-٥٩.

(٢) Stewart, "*Saj'* in Qur'ân".

الكاهن تنبُّؤاته[١]. ولكنّه كان أيضاً، وبصورة أعم، شكلا يستعمله الشعراء أو الخطباء، وحتّى عامّة النّاس المعتادين على استعمال لغة مُعبِّرة: ولنا العديد من الشهادات داخل كتب المعاجم التي تُعنى باللّغة القديمة.

وقد كان يُقال إنّ للشّاعر «جنُّه» أو «شيطانه». أمّ الجنّ التابع للكاهن فكان يُطلق عليه «رَئِيّهُ». فإذا كان قد أمكن وصف رسول القرآن بأنّه «شاعر» أو «عرّاف» مَسَّهُ جنّ، فإنّ ذلك يتطابق إذن على الأقل مع شكل التعبير الذي كان يشترك فيه معهم، أي السجع.

غير أنّ انشغال الرسول القرآني بإظهار اختلافه عن الشاعر والكاهن، وحتّى الإعتراض عليهما، يُفسَّر بالتوازي بطريقة أخرى.

السياق الاجتماعي-السياسي

لقد كان بإمكان الشاعر القديم، سواء أكان رجلا أو إمرآة، أن يلعب دوراً اجتماعيّاً وسياسيّاً هامّاً داخل المجموعة القَبَليّة التي كان يُعبّر عن قيمها. وقد وقعت إدانة الشعراء بشّدة من خلال آيات وردت في السورة ٢٦، التي سُمِّيت من أجل ذلك «الشعراء» [سورة ٢٦، ٢١٤-٢٢٦][٢]. فإذا كان الأمر يتعلّق بتنافس اجتماعي وسياسي بين

---

(١) T. Fahd, "Sadj'", *EI.* VIII, p. 754a.

(٢) «وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ، وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنّي بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ، وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ، الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ، وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ، إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ، تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ، يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ، وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ، وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ». لقد ارتقى ازدراء=

شعراء ورسول يُقدِّم نفسه على أنّه نبيّ فإنّ هذا يظهر إيحائيًا في النّص نفسه: فكلّ من «اتَّبَعَكَ من المؤْمِنِينَ» أي الذين اتّبعوا النبيّ [آية ٢١٥] يوضعون في موقع متعارض مع من اتّبعوا الشعراء «وَالشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ» [آية ٢٢٤]. ويظهر هذا بصورة جليّة في الأخبار التي تهمّ الرجال الذين عارضوا النبيّ الجديد. فقد أوردت هذه الأخبار عدّة وقائع تخصّ شعراء متنفّذين. ففيما يخصّ زمن محمّد، فإن الأخبار تروي أنّه وقعت تصفيتهم من الساحة بواسطة عصابات ليليّة أُرسلت لاغتيالهم. وهذه الأخبار التي تهمّهم وردت كجزء من المغازي، الصنف الأدبي الذي تحدّثنا عنه فيما سبق من هذا الكتاب.

أمّا الكهّان، فلم يكونوا مجرّد عرّافين كما سيقع بكلّ جديّة السّعي لتقديمهم لاحقاً مع جعلهم محلّ سخريّة ونعتهم بالدجّالين. لقد كانوا غالباً أصحاب زعامة طبيعيّين وأحياناً قادة سياسيين لعشيرتهم أو لمجموعة من القبائل أكثر اتّساعاً. وهذه الوظيفة كانت تستلزم هي أيضاً التحكّم في فنّ الفصاحة وبالخصوص في خُطب الوعظ والتحريض. نحن نعلم أنّ فصاحة الخطاب المسجوع لعبت دوراً كبيراً عند زعماء القبائل، رجالاً أم نساءً، لحفز القوى المعارضة للمدّ الإسلامي الناشئ خاصّة بعد موت محمّد.

=الشعر والشعراء في يومنا هذا عند السلفيّين وخاصّة الجهاديين منهم إلى العداء الكامل والشامل لكلّ الفنون الجميلة بما فيها الموسيقى والرسم والنحت وجميع أشكال التعبير السمعي البصريّ المعاصر. فهم يعتبرون كلّ هذا من وحي الشيطان ويُبعد المؤمن عن عبادة الله التي يجب أن تكون خالصة لا تشوبها شائبة. وعلى فكرة، فإنّ الأستاذ عبد المجيد الشرفي يُلخّص كلّ هذا المشروع الإسلامي الظلامي المعادي للحياة في كلمة جدّ مُعبّرة «الإسلام النَّكَدِي». [المترجم]

شخص من تلك الفترة يُلخّص فيه لوحده ما كانت تشتمل عليه النعوت التي تطلق على الشاعر والكاهن والنبيّ. إنّه طليحة الأسدي (ت٦٤٢م). فقد عبّأ وتزعّم تجمّعا قبليّا في نجد وذلك قبل موت محمّد مُقدِّما نفسه على أنّه هو أيضاً نبيّ، وقد قوِيت حركته في السنوات اللاحقة. وقيل لنا عنه إنّه كان: «خطيباً وشاعراً، وسجّاعاً كاهناً نسّاباً»[١].

دور مثل هؤلاء الشخصيّات سوف يستمر في سياق الإمبراطورية العربية، طيلة الفترة الأمويّة، وبدون شكّ إلى ما بعدها بكثير. فالزعيم الشيعي المنشقّ المختار بن أبي عُبيْد (ت٦٨٧م)[٢] هو خير مثال على

(١) انظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ٣٥٩. Ella Landau-Tasseron, "Tulayha", *E.I.* X, 648a-649a. (جاء في الكامل في التاريخ لابن الأثير، ج ٢، «كان طليحة بن خويلد الأسدي من بني أسد بن خزيمة قد تنبأ في حياة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فوجه إليه النبي - صلى الله عليه وسلم - ضرار بن الأزور عاملا على بني أسد، وأمرهم بالقيام على من ارتد، فضعف أمر طليحة حتى لم يبق إلا أخذه، فضربه بسيف، فلم يصنع فيه شيئا، فظهر بين الناس أن السلاح لا يعمل فيه، فكثر جمعه. ومات النبي - صلى الله عليه وسلم - وهم على ذلك، فكان طليحة يقول: «إن جبرائيل يأتيني»، وسجع للناس الأكاذيب، وكان يأمرهم بترك السجود في الصلاة ويقول: «إن الله لا يَصنَعُ بتَعَفُّر وجوهكم وتَقَبُّح أدباركم شيئا، اذكُروا الله أعِفَّةً قِيَاماً»... وإنّ مما أتى به: «والحمام واليمام، والصرد الصوام، قد صمن قبلكم بأعوام، ليبلغن ملكنا العراق والشام»). [المترجم]

(٢) لقد انشقّ على سليمان بن صُرَد الذي بايعه رؤوس الشيعة في الكوفة عند تحرّكهم للطّلب بدم الحسين. جاء في الطبري ج ٥، ص ٥٦٠، أن المختار كان: «إذا دعاهم إلى نفسه، وإلى الطلب بدم الحسين قالت له الشيعة: هذا سليمان بن صرد شيخ الشيعة، قد انقادوا له واجتمعوا عليه، فاخذ يقول للشّيعة: إنّي قد جئتكم من قِبل المهدي محمد بن علي بن الحنفيّة مؤتمَنا مأمونا، منتجَبا ووزيرا. فوالله مازال بالشيعة حتى انشعبت إليه طائفة تُعظّمه وتجيبه، وتنتظر أمره...» [المترجم]

ذلك. لقد كان يُعلن بنفس الأسلوب الملهَم عن تنبّآته بأسرار المستقبل، أي انتصاره الشخصي والمصائب التي كانت تنتظر أعداء الإمام الشيعي الحسين بن علي الذي كان قُدْوَته ويطالب بدمه. فقد قيل في المختار بن أبي عبيد هو أيضاً بأنّه: «انبعث كذّاباً مُتكهّناً»(١).

كان محمّد وخلفاؤه قد دخلوا إذن طيلة القرن السابع ميلادي في تنافس مباشر مع شخصيّات كاريسماتية من هذا الطراز. فقد كانت خُطبهم، من حيث طريقة تعبيرها ووقعها الاجتماعي والسياسي، تنافس إذن مباشرة الخُطب القرآنيّة. وهذا يمكن أن يُفسّر أنّ واحداً من الإنشغالات التي أُفصِح عنها في الجدل القرآني كانت في وضع النبيّ في تعارض مع الشعراء والكهّان وتمييز الوحي الذي يوحى له عن تنبّؤاتهم.

مرجعيّات الكتابات المقدّسة

غير أنّ النصوص القرآنية المتعلّقة بالشاعر والكاهن من منظور رسول القرآن تدعونا إلى عدم اختزال المسألة في تفسير أدبيّ يقتصر على الشكل التعبيري للخُطب أو في ظواهر اجتماعيّة-سياسيّة.

مقابل أنّ الشعراء «يَهِيمُون» وأنّهم «تَأْمُرُهُم أَحْلاَمُهُم» [٥٢، ٣٢؛ ٢٦، ٢٢٥]، فإنّ النصوص الجداليّة تُقابلها بـ«نزول» كتابة مُقدّسة

---

(١) ذكر الطبري في تاريخه، رواية عن أبي مخنف (ت٧٧٤م) وهو أخباري من العصر الأموي عدّة نماذج من خطب ورسائل المختار. (ومنها ما رواه الحجّاج بن يوسف ضاحكاً حين حدّثوه عنه: «ورافعةِ ذيلَها، وَداعِيَة وَيْلَها، بِدِجْلَةَ أَوْ حوْلَها». [المترجم]).

[٢١، ٥-١٠][1]. وهذه الكتابة المقدّسة تريد لنفسها أن تكون مختلفة عن خطاب الشعراء أو الكهّان وذلك باعتبارها جاءت تذكيراً لما هو مُدوَّن في «زُبُرِ الأوَّلين» (الشعراء، ١٩٦).

«وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٩٢) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ (١٩٣) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ(١٩٤) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ (١٩٥) وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الأَوَّلِينَ (١٩٦) أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ آيَةً أَن يَعْلَمَهُ عُلَمَاء بَنِي إِسْرَائِيلَ (١٩٧) وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الأَعْجَمِينَ (١٩٨) فَقَرَأَهُ عَلَيْهِم مَّا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ(١٩٩)» (الشعراء).

هناك عدّة مقاطع تذكر صراحة ما جاء: «فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ (١٣) مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ (١٤) بِأَيْدِي سَفَرَةٍ (١٥) كِرَامٍ بَرَرَةٍ (١٦)»[2]، أو «إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَى، صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى» (الأعلى ١٨-٩).

محتوى هذه الصحف الأولى هو التبشير الرؤيوي والأخروي بقيام الساعة ويوم الحساب، يوم يُسلَّط العقاب على من كذّبوا بالرسالة. إذن، وعلى غرار الشعوب التي عصت في السّابق، فإنّ الذين وصفوا الرسول بالشاعر سوف يعاقبون هم أيضاً. [٢١، ٥-٦؛ ٣٧، ٣٥-٣٩]

إنّ الكتابة المقدّسة التي عُورِض بها الشعراء والكهّان كانت تتنزَّل إذن في التيّار الرُّؤيَوي القديم الذي تمثّله خاصّة النصوص اليهوديّة

---

(١) «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الأَوَّلُونَ (٥)... لَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَاباً فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ (١٠)» (الأنبياء). [المترجم]

(٢) «كَلاَّ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ (١١) فَمَن شَاء ذَكَرَهُ (١٢) فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ (١٣) مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ (١٤) بِأَيْدِي سَفَرَةٍ (١٥) كِرَامٍ بَرَرَةٍ (١٦)» (عبس، ١١-١٦). [المترجم]).

المنحولة[١]. بالفعل، النصوص القرآنيّة تردّد أصداء هذه «الصحف القديمة» من حيث الشكل ومحتوى خطاباتها معا. بإمكان دراسة مقارنة إضافة إلى تحديد دقيق للفظتي «الزُبُر» و«الصُحف»، أن تُقدِّم لنا عدّة أمثلة على هذه الإرادة المُعلَنة على أنّ القرآن هو مواصلة لـ «كُتب الأوّلين».

كُتب الأوّلين

يجب علينا بدون شكّ أن نُنزّل الجدل الذي سيدور الحديث عنه في سياق متأخّر أكثر وغير مُحدّد وفي كلّ الاحوال مُختلف عن ذلك السياق الذي دارت فيه المنافسة بين رسول القرآن والزعماء القدامى، الشعراء والكهّان، للمجتمع العربي الأركاييكي. فـ «كُتب الأوّلين» ترد في هذا الجدل ولكن اللّفظ المستعمَل للإشارة إلى هذه القصص لم يعد «زُبُر» ولكن «أساطير»، بالرغم من أنّهما يُؤدّيان نفس المعنى. فالمعترضون يُندّدون في الجدالات بكتابات الأوّلين على أنّها مصادر لرسالة قرآنيّة افتراها مُؤلّفُها:

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ

---

(١) إنّ «كتابات ما بين العهدين» «écrits intertestamentaires» وبالخصوص منها نصوص كتاب إدريس موجودة بكثرة في مجموع قراطيس مخطوطات قمران. وقد وقع تداولها ونشرها بشكل واسع في القرون الأولى الميلاديّة من طرف الأوساط المسيحيّة. ونجد أصداء هذه النصوص في المصحف القرآني. انظر: *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Pléiade). [«وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقاً نَّبِيّاً» مريم، ٥٦. (المترجم)]

فَقَدْ جَاؤُوا ظُلْماً وَزُوراً (٤) وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً (٥) قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً (٦)». [سورة الفرقان]

وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (٣٧) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٣٨) بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ (٣٩) وَمِنْهُم مَّن يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُم مَّن لاَّ يُؤْمِنُ بِهِ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ (٤) [سورة يونس]

إنّ كلمة «أساطير» التي نجدها في تعبير «أساطير الأوّلين» لا تعني خرافات «légendes»، كما نجدها غالباً في الترجمات الفرنسيّة، وذلك تَصوُّراً بأنّها روايات وقع تناقلها شفويّا. والقرآن يعطينا الدليل على ذلك عند استعماله جذر «س ط ر» بمعنى كَتَبَ عدّة مرّات. وهذا تُؤكِّده العديد من المصادر الوثائقيّة الخارجيّة عن الإستعمال السامي القديم لهذا الجذر[1]. أخيراً، فإنّ سياق كلٍّ من النّصيّن يُبيّن لنا ذلك: فهذه الأساطير «اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ»، (تُملى وتُنْسَخ) وهي «فِي رَقٍّ مَنْشُور»، (أي موجودة أمامه).

---

(١) السورة ٥٢، «وَالطُّورِ، وكِتَابٍ مَّسْطُورٍ فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ»؛ السورة ٥٤، «وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ، وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ»؛ السورة ٦٨، «ن والْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ»؛ Jeffery, *Foreign*, p. 56-57 et 169-170.

قصص؟

فما هي هذه الكتابات التي يُحيل إليها خصوم الرّسول؟ هذا غير مُشار إليه. من الممكن أن يكون الأمر مُتعلّقا بالعديد من القطع السرديّة القديمة التي يحتوي عليها القرآن لكي يَدْعَمَ رسالته. لا علم لنا بذلك اللّهم الصّدى الذي نجده عنها في القرآن حول قصص العصر الجاهلي التي قد تكون شهادات مكتوبة وُجِدت قبل أن يقوم بجمعها مُؤرِّخون عرب متأخِّرون. بالمقابل، نحن نعرف قصصاً أخرى كانت شائعة في الشرق الاوسط قبل مجيء الإسلام، وهي مُوثَّقة في المصادر المكتوبة باللّغات العبريّة، والأراميّة، والسّريانيّة أو الإغريقيّة. فالقصص البِيْبليّة أو المنحولة المُتعلِّقة بنوح، وإبراهيم، وموسى، ويوسف، وأيّوب، ويونس،... إلخ، هي قصص معروفة. وموضوعاتها مُوزَّعة في كلّ أرجاء المصحف القرآني تقريباً حيث يقع تكييفها وتوظيفها لخدمة الرسالة المراد تبليغها.

السورة ١٨، «الكهف»، هي ضرب من مختارات لقصص من نوع مُختلف. فهي تتناول من جديد الموضوع العام وأغراض الأسطورة الهجيوغرافيّة المسيحيّة للنِّيام السبعة في إفَسُس، «أهل الكهف»، التي كانت شائعة باللّغتين الإغريقية والسريانية. كما نجد فيها الموضوع العام وبعض أغراض مأخوذة من «رواية الإسكندر»؛ بطلها إسكندر الأكبر، «ذو القرنين» والذي يمثِّل قرناه القوّة، والذي بلغ تُخوم الكون. هذا الموضوع، من أصل إغريقي (نهاية القرن الثالث ميلادي؟)، وقع استعماله جزئيّا، حوالي نهاية القرن السابع ميلادي، في النُسخة السريانية من رواية الإسكندر التي نُسبت خطأً

لكاليستنس[١]. أمّا الاسطورة التلموديّة لرحلة الربّاني يوشع بن لاوي لطلب العلم صُحبة النبيّ إيليا، فإن سورة الكهف تُصبغها على شخص مُبهم اسمه موسى وهو يسافر مع عبد من عباد الله[٢] وهو شخصية أيضاً غامضة[٣].

يجب أن نلاحظ أنّ رسول القرآن لا ينفي أنّ كُتباً سابقة وُجدت «قبله»، ولكنّه يؤكّد أنّ كتابه الخاص به نزل من الله ليُصدّق هذه الكتب، ويفصّلها ويفسّرها، وكلّ الذين لا يؤمنون بذلك هم مُكذّون، وظالمون، ويحرّفون الكلم ومفسدون وهو يتحدّاهم أن يأتوا بمثله[٤].

---

(١) انظر: Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, p. 149-150 et p. 267 n.1.

(٢) بعض المفسّرين يشكّون في أن يكون الأمر متعلّقا بموسى مُستَلِم التوراة. انظر: Sidersky, *Légendes musulmanes*, p. 92-95; R. Paret, "Ashâb al-Kahf", *E.I.*, I, 712a-712b; A. Abel, "Iskandar Nâma le roman d'Alexndre", *E.I.*, IV, 133a-134b; Arkoun, *Lectures du Coran*, chap. IV, "Lecture de la sourate 18". («وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُباً، فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَباً، فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَذَا نَصَباً، قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهُ إِلاَّ الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَباً، قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصاً، فَوَجَدَا عَبْداً مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً، قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً» سورة ١٨، الكهف. [المترجم]).

(٣) قال بعض المفسّرين أنّه الخضر. [المترجم]

(٤) بارتكازها على «آيات التحدّي» [١٠، ٣٨؛ ١١، ١٣؛ ١٧، ٨٨] سوف تتأسّس في وقت متأخّر أكثر عقيدة «إعجاز القرآن».

أخبار تفسيريّة: النضر بن الحارث

تحدِّد أسباب النزول زمن هذا الجدل في الإطار المكّي لنشاط محمّد، أي في بدايات نبوّته. هناك اسم شخص معارض يعود أكثر من مرّة في هذه الروايات التفسيريّة، ألا وهو النضر بن الحارث.

نحن نعرف هذه الشخصيّة بواسطة مصادر تاريخيّة من الصعب علينا تحديد مدى درجة استقلاليّتها تجاه التفسير القرآني. غير أنّ اسمه يوجد غالباً في موادّ الأنساب، والسّير والأدب التي جمعها فقهاء اللّغة العرب بمعزل، على ما يبدو، عن كلّ انشغال تفسيري. بقدر استطاعتنا الإعتماد على هذه المواد فإنّ النضر بن الحارث يبدو نسبيّا مُترسِّخا جيّداً في تاريخ قريش القديم. فقد قيل إنّه كان من أعيان قريش في مكّة. إذ كان يتاجر مع بلاد فارس ومملكة الحيرة العربيّة على ضفاف نهر الفرات. وقيل إنّه لم يكن قد استورد من الحيرة إلى مكّة فقط البضائع ولكن أيضاً أفكاراً وكتابات تتعلّق بما كان يُسمّى الزندقة، والتي تعني ربّما المانويّة. وقد كان أيضاً شاعراً، ومطرباً وعازفاً على العود(١).

أمّا فيما يتعلّق بأسباب النزول فإنّها تروي أنّ النضر كان، في مكّة، واحداً من مُضطهِدي محمّد ومن أشدّ معارضيه وأكثر عداوة لدعوته. في وقت لاحق، بعد الهجرة، كان من بين المقاتلين المكّيين الذين أُسِروا بعد انتصار أتباع محمّد في معركة بدر. وقد وقع قتله فوراً مع شاعر قريشي آخر كان قد هجا النبيّ(٢).

---

(١) Pellat, "al-Nadr b. al-Hârith", *E.I.*, VII, 874a-b.

(٢) هو عقبة بن أبي معيط. وقيل إنّه لم يُقتل غيرُهُما من أسرى بدر. أمّا عقبة فقد قتله=

أساطير إيرانيّة؟

هذه الأخبار تنسِب عموماً إلى النضر الجدل، المضادّ للنّبي، والذي يُشهّر بـ «أساطير الأوّلين» التي كان النبيّ يكتتبها. حسب مُقاتل (ت٧٦٥م)، كان النضر يقول إنّ «أساطير الأوّلين» هذه كانت أساطير إيرانيّة لـ «رُستم وإسفنديار»، ويضيف بعضهم، في أماكن أخرى، قوْلَه بأنّه كان يعرفها جيّداً أكثر من محمّد[1]. بالفعل، لقد كانت هذه المسألة موضوع شروحات عديدة في الأدب الإسلامي التقليدي.

إنّ التاريخ الأسطوري للبطل رستم ينتمي للأدب الملحمي الإيراني. ومن المحتمل ان يكون قد تمّ جمعه مع نصوص أخرى في أواخر الحقبة السّاسانيّة، أي في زمن بدايات الإسلام والغزو العربي للإمبراطوريّة الفارسيّة. لم يعد بحوزتنا النّص الأصلي لهذه الملحمة. لم نعد نعرف عناصرها إلاّ من خلال الكتّاب الفرس المتأخّرين الّذين، انطلاقاً من مصادرهم الوطنيّة، كيّفوها وطوّروها باللّغة العربيّة. وهذا بالخصوص ما قام به الدينوري (ت حوالي ٨٩٥م). إحدى وقائع الأسطورة تصف رستم وهو يتمرّد ضدّ الملك الذي نصّب نفسه

=عاصم بن ثابت، وأمّا النضر فقد قتله علي بن أبي طالب. وقد أطلق محمّد سراح كلّ الأسرى الآخرين مقابل فدية. [المترجم]

(١) جاء في سيرة ابن هشام «أن النضر بن الحارث كان قد قدم الحيرة، وتعلم بها أحاديث ملوك الفرس، وأحاديث رستم وإسفنديار. فكان إذا جلس رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم مجلسا خلفه من مجلسه. ثم يقول النضر: أنا واللّه يا معشر قريش أحسن حديثا منه، (يقصد الرسول صلى الله عليه وسلم)، فهلمّ إليّ فأنا أحدّثكم أحسن من حديثه. ثم يحدّثهم عن ملوك فارس ورستم وإسفنديار». كما أنّ النضر، دائماً حسب ابن هشام، كان يقول: «سأُنزِل مثل ما أَنْزَل الله». [المترجم]

مدافعا عن زرادشت، ويرفض اعتناق الزرادشتية، الديانة الجديدة. قيل إنّ هذا الملك كان قد بعث ابنه إسفنديار على رأس جيوشه للقضاء على المتمرّد رستم. بعض عناصر أساطير رستم وإسفنديار في علاقتها مع زرادشت رواها أيضاً الطبري في تاريخه[١].

ولكن بالرّغم من كلّ هذا، هل الأمر يتعلّق بالنضر الذي جاء في الجدل القرآني قيد البحث؟ بالنّسبة للآيات القرآنية التي ذكرناها سابقاً، يمكننا أن نشكّ في انطباق هذه الآيات لا يتعلّق الأمر فقط بشخص واحد، بل بعدّة مجادلين وقع صهرهم في «هُمْ» جماعيّة عامّة جدّا. بالإضافة إلى ذلك، لا نمتلك في القرآن الحالي أيّ صدى لقصص من أصل إيراني حول «رستم وإسفنديار» قد يكون بإمكان مُؤَلِّف القرآن أن يشير إليها؛ فالمراجع التي تُمثّل أصل القصص القرآنيّة هي في الغالب الاعم عبريّة، وأراميّة، وسريانيّة او إغريقيّة. لا شيء يمنع أن يكون الجدل قد أُثير بالإحتكاك مع الشعوب المغلوبة، في هذه اللّحظة أو تلك من تشكُّل نصوص القرآن وتأليفها.

نصوص عَقَديّة؟

نعثر في نصّ قرآني جاء في صيغتين متوازيتين الحديث عن «أساطير الأوّلين» مقترنا بموضوع عَقَدي: إنّه موضوع بعث أجساد النّاس فرداً فرداً يوم الحساب والعقاب. ونحن نعرف أن قضيّة البعث

---

(١) انظر: J.T.P. de Bruijn, "Rustam", *E.I.*, VIII, 655a-656b; Tabarî, *Annales*, I, 680 sq.; éd. Beyrouth, I, 328-330.

والحساب هي عنصر مركزي في الرسالة القرآنيّة في مجملها. وتأتي هذه القضيّة مقترنة بـ «أساطير الأوّلين» في الآيات التالية:

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَئِذَا كُنَّا تُرَاباً وَآبَاؤُنَا أَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ، لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِن قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ» [٢٧، النمل، ٦٧-٦٨].

«قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ، لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ» [٢٣، المؤمنون، ٨٣-٨٤].

ينتهي نصّ الجدل باستحضارٍ رؤيوي ليوم الحساب وتقسيم النّاس بين الْمُفلحين منهم والخاسرين: «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلاَ أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلاَ يَتَسَاءَلُونَ، فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ، وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ» [٢٣، المؤمنون، ١٠١-١٠٣].

فبعثُ الأجساد بقصد الحساب وأساساً بقصد العقاب الذي أُعِدَّ لـ «الظالمين» يمثّل إذن جزءاً من «أساطير الأوّلين». هذا الموضوع هو موضوع مركزي في الأدب المنحول اليهودي وفي العهد الجديد المسيحي، في حين أنّه يظلّ هامشيّاً في البَيْبل العبري. ومع ذلك، فإنّنا نجده في نصّ من هذا البَيْبَل العبري. الأمر يتعلّق بالإنباء بآخر الأزمنة في كتاب دانيال الذي يمكن ان يكون النّص القرآني الموازي تذكيراً له:

«وَكَثيرٌ مِنَ الرَّاقِدِينَ فِي أَرْضِ التُّرَابِ يَسْتَيْقِظُونَ، بَعْضُهُم لِلْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ، وَبَعْضُهُم لِلْعَارِ وَالرَّذلِ الأَبَدِيِّ» [دانيال، ١٢، ٢].

فالنّصان البَيْبلي والقرآني لهما نفس المحتوى، وكلاهما منحصران في إطار مماثل: إطار الإنباء بالآخرة. «الإستيقاظ» أو «البعث» بعد الموت من حالة «تراب»، وذلك قصد الحساب والمكافأة، تلك هي العناصر التي تُهيكل كلا النّصين(١).

فالمسلمون المثقّفون من الأجيال الأولى، على الأقل بداية من الفتح، كانوا يعرفون «كتاب دانيال». وذلك إلى درجة أنّه أثناء القرن الثامن ميلادي أُثير التساؤل لمعرفة هل أنّ بيعه حلال أم حرام: فهل هو «كتاب الله» أم مجرّد كتاب خاصّ باليهود والنصارى؟(٢).

يُحدّد المفسّرون التقليديون على العموم زمن الجدل القرآني حول مسألة البعث والنشور في الإطار المكّي أين يواجه محمّد معارضيه الوثنيّين. أليس بإمكاننا بالأحرى أن نفترض أنّ الجدل كان مع اليهود؟ وهذا يبدو أكثر مطابقة لهذا النّص، وذلك لسببين. من جهة، السياق المباشر للمقطع القصير المذكور أعلاه يُشير إلى أنّ المعارضين كانوا يؤمنون بالله وبسلطته الكونيّة(٣). ومن جهة أخرى، هذا الإيمان لم يكن يقود بالضرورة عند اليهود إلى الإعتقاد بقيامة الجسد. في التلمود

---

(١) يناقش المؤلّف هنا جذر الفعل «ب ع ث». جذر سامي من اصل آرامي وسرياني. في اللغة العربية «بعث» بمعنى «استيقظ» هو معنى ثانوي، إذ أنّ المعنى الأوّل هو «أرسل». في النصوص القرآنية، إلى جانب المعنى الأوّل الطاغي «أرسل»، تُستعمل هذه الكلمة بكثرة بصورة استعاريّة للدّلالة على القيامة. انظر: Cohen, *Racines sémitiques*, fasc. 2, p. 75b; Payne-smith, *Syriac Dictionary*, p. 5b.

(٢) Prémare, *Fondations*, p. 20-08 et 335.

(٣) على هامش ترجمته الفرنسية للقرآن، يُعلّق محمد حميد الله هكذا: «عجيب أمر هؤلاء الوثنيّين الذين يؤمنون بالله ولا يؤمنون بالقيامة». [ص ٤٥٣، الآيتان ٨٢-٨٣]

البابلي، واقع معرفة هل يُمكن من التوراة أن نستشفّ قيام الموتى لا يزال يشكّل جزءاً من النقاط المطروحة للنّقاش[1].

موضوعان جدليّان (سورة النّحل)

الموضوعان التّاليان للجدل حول القرآن يَرِدان مقترنين في نفس النّص. وهذا النّص يوجد في سورة النّحل (السورة ١٦):

«فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيم (٩٨) إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (٩٩) إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُم بِهِ مُشْرِكُونَ (١٠٠) وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُواْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ (١٠١) قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (١٠٢) وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ (١٠٣) إِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللّهِ لاَ يَهْدِيهِمُ اللّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٠٤) إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللّهِ وَأُوْلئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ (١٠٥)».

يُشكِّل هذا النّص موضوعا مُوَحَّدا: فهو بتركيزه على القرآن ذاته، على قراءته، وعلى تأليفه وعلى مصدره، فإنّه يتميَّز جليّا عن بقيّة القطع (الآيات) الأخرى التي أُلصِقت بجواره في السورة. وهو يُعطي مثالا بصورة جدُّ كافية، على المستوى الاسلوبي، للملاحظات التي أبديْناها آنفاً بخصوص مسالة معرفة مَن يُكلّم مَن.

---

(١) *T.B. Aggadoth*, p. 309 in fine (Pessahim, 68a) et passim.

هناك موضوعان وقع جمعهما في هذا المقطع: موضوع التلاعب بالنصوص وموضوع الْمُعلِّم الأعجمي. هما مترابطان أحدهما بالآخَر شديد الإرتباط، ولكن يجدر بنا أن نحلّلهما على التوالي.

«وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ»

إنّ القيام بتعديلات للنصوص التي هي قيد الإصلاح، وتغييرها أو تبديلها بنصوص أخرى، كلّ هذا يشكّل جزءاً من كلّ نشاط يتعلّق بالتأليف. لكنّنا نحن هنا، في القرنين السابع والثامن (م)، في إطار جَدَليّ. وهذا الجدل يتناول نصوصاً صاغها وجهر بها على الملأ المدافعون عنها على أنّها «كتاب الله». فالنشاط التأليفي يُقَدَّم إذن من طرف الخُصوم بمثابة تزوير. ولذلك يجب علينا أن نقرأ على هذا الوجه الآية ١٠١ من السورة ١٦ (النحل) التي قدّمناها آنفا: «وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ...، قَالُواْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ».

ولكن ضمير «نحن» يُمثِّل مَن في «بَدَّلْنا»؟ على ما يبدو، ليس الله هو المتكلِّم، وذلك لأنّ الله تقع الإشارة إليه بعد هذا مباشرة بضمير الغائب: «وَاللّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ». فلو كان الله هو الذي يتكلّم بضمير «نحن التفخيميّة»، فلماذا لم يواصل حديثه قائلا: «ونحن أعلمُ بما نُنَزِّلُ»؟ إذن، يظهر أنّ «نحن» تمثِّل بالأحرى مُحرِّري النصوص.

المسألة الثانية تخصّ المعارضين: فمَنْ هؤلاء الـ «هُمْ» الذين يتَّهِمون مُحرِّري القرآن بتزوير النصوص؟ لا شيء يُوضِّح لنا ذلك.

غَيَّر، حَذَف، نَسِي

قد تغرينا محاولة البحث عن جواب لهذه المسألة الثانية في

الأخبار التي تناقلتها المؤلّفات الإسلاميّة: فعلاً، إنّ موضوع تغيير أو حذف آية أو عدّة آيات يتردّد فيها بكثرة. فقد حُكِيَ مثلاً، أنه في زمان محمّد، وبعد معركة سقط فيها العديد من القتلى في صفوف جيشه، كان المؤمنون من حاشيته قد تعوّدوا على تلاوة «قُرْآنٍ» جاء على لسان هؤلاء الذين قُتلوا في المعركة وأنّ المؤمنين كانوا يتلونه في صلواتهم على الموتى:

«... أَنَّهُمْ قَرَءُوا بِهِمْ قُرْآناً «أَلاَ بَلِّغُوا عَنَّا قَوْمَنَا بِأَنَّا قَدْ لَقِينَا رَبَّنَا فَرَضِيَ عَنَّا وَأَرْضَانَا». ويُضيف أنس بن مالك، الْمُقرَّب من محمّد: «فَقَرَأْنا بِهِمْ قُرْآناً زَمَاناً ثُمَّ رُفِعَ ذَلِكَ بَعْدُ». غير أنّ أنس، الذي تُوُفّي بالبصرة بين ٧٠٩ و٧١١ (م)، لا يُحدِّد في أيّ فترة ولا مَن هو الذي كان قد تولّى حذف هذا القرآن[١].

---

(١) البخاري، كتاب الجهاد والسير، ١٨ (IV, 43, n° 3064)؛ ابن سعد، الطبقات، II، ٥٤، وهناك عدّة نسخ بخصوص هذه الحادثة؛ انظر Nöldeke, *GdQ*, I, 246 sq. (لقد مزج دي بريمار بين رواية البخاري وابن سعد. فهاكم الرواية كاملة من عند البخاري: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ، وَسَهْلُ بْنُ يُوسُفَ، عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ - رضى الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم أَتَاهُ رِعْلٌ وَذَكْوَانُ وَعُصَيَّةُ وَبَنُو لِحْيَانَ، فَزَعَمُوا أَنَّهُمْ قَدْ أَسْلَمُوا، وَاسْتَمَدُّوهُ عَلَى قَوْمِهِمْ، فَأَمَدَّهُمُ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم بِسَبْعِينَ مِنَ الأَنْصَارِ قَالَ أَنَسٌ كُنَّا نُسَمِّيهِمُ الْقُرَّاءَ، يَحْطِبُونَ بِالنَّهَارِ وَيُصَلُّونَ بِاللَّيْلِ، فَانْطَلَقُوا بِهِمْ حَتَّى بَلَغُوا بِئْرَ مَعُونَةَ غَدَرُوا بِهِمْ وَقَتَلُوهُمْ، فَقَنَتَ شَهْراً يَدْعُو عَلَى رِعْلٍ وَذَكْوَانَ وَبَنِي لِحْيَانَ. قَالَ قَتَادَةُ وَحَدَّثَنَا أَنَسٌ أَنَّهُمْ قَرَءُوا بِهِمْ قُرْآناً، أَلاَ بَلِّغُوا عَنَّا قَوْمَنَا بِأَنَّا قَدْ لَقِينَا رَبَّنَا فَرَضِيَ عَنَّا وَأَرْضَانَا. ثُمَّ رُفِعَ ذَلِكَ بَعْدُ». ثمّ إحدى الروايات التي ذكرها ابن سعد في طبقاته: «أَخبَرنا محمد بن عبد الله الأنصاري، أَخبَرنا سعيد بن عَرُوبَة عن قَتادَة عن أَنَس بن مالك: أنّ رِعْلاً وذَكْوان وعُصَيّة وبني لِحْيان أتوا رسول الله (ص)، فاستَمَدّوه على قومهم فأَمَدَّهم سبعين رَجلاً من الأنصار، وكانوا يُدْعون فينا القُرَّاء، انوا يحطبون بالنّهار ويُصلُّون باللّيل. فلمّا=

ليست هذه هي الحالة الوحيدة التي تحدِّثنا فيها الاخبار عن آيات حُذِفت، نُسِيَت أو أُنسِيَت. الْمُهمّ عند الرُّواة أنّهم كانوا يُضيفون أنّ مبادرة الحذف أو الإنساء «نُنْسِهَا» كانت تعود إلى الله: فهم يقولون أنّ النّاس، وحتّى النبيّ نفسه، كانوا لا يتذكّرون تلك الآية أو تلك السورة وذلك لأنّ الله كان قد نسخها. يوجد، بالفعل، آية قرآنيّة، الْمُتكلِّم فيها غير مُعَرَّف، تقول: «مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» [البقرة، ١٠٦]. وهذا ما سيقولونه لاحقاً مُضيفين لرواية أنس بن مالك بأنّ القرآن الذي ذكَره نَسَخه الله وأنزل مكانه على النّبي آية جديدة[١]. لِنُراهن بالأحرى أنّنا نتعاطى هنا مع نشاط تحريري عاديّ جدّاً وُضِع على حساب الله.

=بلغوا بئر مَعونَة غَدَروا بهم فقتلوهم. فبلغ ذلك نبيّ الله (ص) فَقَنَتَ شهراً في صلاة الصّبح يدعو على رِعل وذكوان وعُصيّة وبني لحيان، قال: فَقرأْنا بهم قرآناً زماناً ثمّ إنّ ذلك رُفِع أو نُسِيَ: بَلِّغُوا عَنَّا قَوْمَنَا أَنَّا لَقِينَا رَبَّنَا فَرَضِيَ عَنَّا وَأَرْضَانَا». [المترجم]).

(١) سورة آل عمران، ١٦٩: «وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»؛ بموازاة مع سورة البقرة، ١٥٤: «وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبيلِ اللّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاء وَلَكِن لاَّ تَشْعُرُونَ»؛ انظر الطبري، تاريخ، I، ١٤٤٧، طبعة بيروت، II، ٨٣. (رواية الطبري تُضيف أنّ الله نسخ القرآن الذي نزل في قتلى بئر معونة وأنزل مكانه الآية ١٦٩ من سورة آل عمران. وممّا تجدر الإشارة إليه هنا حريّة تصرّف الرواة في نصّ هذا القرآن المنسوخ وكأنّه، بخروجه من المصحف، لم يعد قرآناً وفقد قداسته باعتباره كان كلام الله. فحسب السيوطي ن في الإتقان، القرآن كلّه سواء، الناسخ والمنسوخ: «قالوا: ولا يكون مثلَ القرآن وخيراً منه إلاّ القرآن». بعض الأمثلة: «بَلّغوا عنّا قومنا»، «بلّغوا عنّا إخواننا» يذكر الطبري في نفس الصّفحة ويورد في تفسيره، «بَلِّغوا قوْمَنا عنّا»؛ «فَرَضِي عنّا ورضينا عنه»، «فرضي عنّا وأرضانا» «أن قد لقينا ربّنا»، «أنّا لقينا ربّنا»... إلخ [المترجم]).

أمّا بخصوص «النِسْيان» الذي قيل إنّه لَحِق بمقاطع كاملة من السور، فإنّ عائشة، زوج النبيّ، كانت قد قالت: «كانت سورة الاحزاب تُقرَأُ في زمن النبيّ (ص) مائتَيْ آية، فلمّا كتب عثمان المصاحف لم نقدِر منها إلاّ ما هو الآن». كما رأينا أيضاً أنّه «أُنْسِيَ» أبو موسى سُوَراً بأكملها[1].

إلاّ أنّه تجدر الإشارة إلى أنّ الحذف والتبديل والنسيان للآيات والسور التي يوردها هذا النوع من الأخبار لا تُعطي، على العموم، مجالا لجدال ما. يبدو وكأنّ الرواة يقبلون بهذا النوع من النشاط التحريري طالما أنّ القرآن يؤكّد أنّ الفاعل لذلك هو الله.

لهذا لا يُحسن بنا إذاً أن نُنزِّل جدلَ السورة ١٦ (النحل)، التي تشغَلنا، في هذه الجهة.

مسلمون جُدد؟

بعض الأخبار الواردة في كتاب الردّة والفتوح لسيف بن عمر تدعونا إلى النظر بالأحرى من جهة يهود ونصارى أمصار الغزو التي غنمها حديثاً المدّ الإسلامي. فهؤلاء كانوا يقولون: «يَنْهونَنا عن التوراة والإنجيل»، أو «نحن أَعْلَم بحديث بني إسرائيل منكم». وقد ردّ عليهم عبد الله بن مسعود في خُطبة مشهودة قائلاً: «... وعَلَيْكم بهذا القرآن فإنّ فيه خَبَرُ ما قبلَكم ونَبَأُ ما بعدَكم»، وذلك لأنّه «يهدي للّتي هي أَقْوَم وبَشِّر المؤمنين»[2]. إنّ نصّ سورة النحل يُمكنه جدّاً أن

(١) انظر، السيوطي، ٧٢-٧٣ (الفصل ٤٧)؛ لا تشتمل سورة الاحزاب (٣٣) الآن إلاّ على ٧٣ آية. حول أبو موسى، انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب ص ١٢٥.

(٢) سيف بن عمر، الردّة والفتوح، ص ٥٦-٥٧ (رقم ٥٧ و٥٨).

يكون انعكاساً لهذا النوع من الحالات. والإجابة على تهمة التحوير تُؤكِّد لنا ذلك:

الآية ١٠٢: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ».

إنّ النصّ القرآني ينتحِل تعابير الْمُعارضين ويُعيد استعمالها ضدّهم. فعلاً، إنّ العبارة التي هي من أصل عِبْري ثم صارت سريانيّة-آراميّة «روحُ القُدُس» «L'Esprit de Sainteté» معروفة في ثقافات أخرى. فهي جزء من اللّغة التي يستعملها الأدب المنحول اليهودي؛ فالنصوص التي وقع اكتشافها في قُمران تحتوي على عدّة شهادات على استعمالها وهي ترد فيها كلازِمَة. وهذه هي الطريقة الْمُستعمَلة عادة في الكتب المقدّسة المسيحيّة باللّغة السريانيّة-الآراميّة للإشارة لـ«Le Saint Esprit» وقد تحوّلت هذه العبارة هنا إلى العربيّة في صيغة «الرّوح القدس». إنّ الطّابع الشّاذ نحوياً ولُغوياً لهذا التركيب العربي حيَّر أكثر من مرّة فقهاء اللّغة المسلمين الذين كانوا لا يعرفون كيف يشرحونها. في الحقيقة، هي نوع من النقل الحرفي للعبارة السريانية-الآرامية (*rûhô d-qûdshô*) وهذه العبارة عندما تَرِد في أماكن أخرى من القرآن فإنّها تأتي في كلّ مرّة بخصوص يسوع [عيسى بن مريم][1].

---

(١) البقرة «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِن بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لاَ تَهْوَى أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ (٨٧)»؛ «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاء اللّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُواْ فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوْ شَاء اللّهُ مَا اقْتَتَلُواْ وَلَكِنَّ اللّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ (٢٥٣)»؛ المائدة «إِذْ قَالَ اللّهُ=

ولا شكّ أيضاً في أنّ استعمالها، في الجدل الذي يشغلنا هنا، مقرونة بعبارة «بُشرى» لم يكن من قبيل الصدفة. بالفعل، العبارة السريانيّة الموازية لها «b- sûrâ» هي الترجمة المُعتادة للكلمة الإغريقية «euvagelion» والفرنسيّة «évangile»[١]. والعبارة العربيّة «بُشرى»، بالإضافة إلى معناها العام «الخبر السعيد» «bonne nouvelle»، فإنّها تظهر غالباً لكي تُشير للرّسالة القرآنيّة على أنّها «euvagelion» أي «Bonne Nouvelle» مُوجَّهة بصفة خاصّة «للْمُسلمين». وهذه هي الحال في النّص الذي يعنينا. فعوض التفكير، على غرار المفسّرين المسلمين، في جدل مع الوثنيّين في مكّة، فإنّه يبدو بالأحرى أنّ الإتّهام الجدالي بتحريف الآيات الذي يتحدّث عنه النّص يمكن أن يوضَع في علاقة مع الخبر الذي ذكره سيف بن عمر.

«إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ»

الموضوع الثاني لآيات السورة ١٦ التي أوردنها أعلاه هو موضوع الْمُعلّم الأعجمي. «إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ»، يقول الْمُعارضون؛ ولكنّ مُؤلّف القرآن يُجيبهم بأنّ لسان الشخص الذين أَوْمَأُوا إليه «... أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا ـ أي الرسالة القرآنيّة ـ لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ».

=يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ (١١٠)»؛ Jeffery, Foreign, p. 232.

(١) Jeffery, Foreign, p.79-8; Schulthess, Lexicon, p. 28b e réf.

أخبار تفسيريّة متضاربة

تحاول أسباب النزول[١] أن تحدِّد بأكثر دقّة اسم هذا الأعجمي الذي قد يكون هو موضوع الجدل. غير أنّ المرشَّحين الذين تقدمهم هم كثيرون. فالأمر يتعلّق عامّة بعبيد أو موالي من أصل أجنبي، يهود أو خاصّة نصارى كانوا يقرؤون التوراة والإنجيل والذين أصبحوا من صحابة النّبي عندما آمنوا به. فقد تُذكر مهنتهم، وارتباطهم بالعائلات العربيّة المجاورة (الموالي)، وتُذكر باختصار بعض النُتف من سيرة حياتهم. وبخصوص بعضهم، كان يُقال أنّ محمّد كان يتحدّث معهم. وبخصوص بعضهم الآخر، كان يُقال إنّ محمّد هو الذي كان يُعلّمهم وليس العكس. فالروايات التي تحيط بهم هي روايات مختلفة. فقد تكون حسب المؤلّفات التي ترد فيها وحسب الرّواة الذين تُنقل عنهم متغايرة أو متضاربة؛ وأسماء وهُويّة مُخْبري محمّد تطرأ عليها تغييرات متعدّدة وبعضها يبدو جليّا أنّها اخْتُرعت للإيفاء بحاجيات التفسير بالرواية. إنّ اللّوحة الإجمالية التي تنتج عن ذلك يمكن أن يكون لها بعض الفائدة التاريخية على الأقلّ فيما يخصّ التوجّه الفكري للكُتّاب أو الرُّواة: بالنّسبة لهم، الأمر يتعلّق عامّة بنصراني وفي بعض المرّات بيهودي. كما يمكننا أن نفهم أيضاً هذه الأخبار على أنّها تشكّل مجموعة من العلامات عن تَكوُّن أولى جماعة محمّد الذي قيل إنّه كان مُحاطاً بأناس بسطاء من عبيد أو موالي[٢].

---

(١) انظر أعلاه، ص ١٥٤.

(٢) انظر الملف الكامل والفرضيات عند Gilliot, "Les 'informateurs'". جاء في تفسير القرطبي: قوله تعالى: «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ=

=إِلَيْهِ أَعْجَمِيّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيّ مّبِينٌ». قوله تعالى: «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ»: اختلف في اسم هذا الذي قالوا إنما يعلّمه، فقيل: هو غلام الفاكه بن المغيرة واسمه جبر، كان نصرانيا فأسلم؛ وكانوا إذا سمعوا من النبي - صلى الله عليه وسلم - ما مضى وما هو آت مع أنه أمّي لم يقرأ، قالوا: إنما يعلمه جبر وهو أعجمي. فقال الله تعالى: «لّسَانُ الّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيّ مّبِينٌ»: أي كيف يعلّمه جبر وهو أعجمي هذا الكلام الذي لا يستطيع الإنس والجن أن يعارضوا منه سورة واحدة فما فوقها. وذكر النقاش أن مولى جبر كان يضربه ويقول له: أنت تعلّم محمدا، فيقول: لا والله، بل هو يعلّمني ويهديني. وقال ابن إسحاق: كان النبي - صلى الله عليه وسلم - فيما بلغني - كثيراً ما يجلس عند المروة إلى غلام نصراني يقال له جبر، عبد بني الحضرمي، وكان يقرأ الكتب، فقال المشركون: والله ما يعلّم محمدا ما يأتي به إلا جبر النصراني. وقال عكرمة: اسمه يعيش عبد لبني الحضرمي، كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يلقنه القرآن. ذكره الماوردي. وذكر الثعلبي عن عكرمة وقتادة أنه غلام لبني المغيرة اسمه يعيش، وكان يقرأ الكتب الأعجمية، فقالت قريش: إنما يعلمه بشر، فنزلت. المهدوي عن عكرمة: هو غلام لبني عامر بن لؤي، واسمه يعيش. وقال عبد الله بن مسلم الحضرمي: كان لنا غلامان نصرانيان من أهل عين التمر، اسم أحدهما يسار واسم الآخر جبر. كذا ذكر الماوردي والقشيري والثعلبي. إلا أن الثعلبي قال: يقال لأحدهما نبت ويكنى أبا فكيهة، والآخر جبر، وكانا صيقلين يعملان السيوف، وكانا يقرآن كتاباً لهم. الثعلبي: يقرآن التوراة والإنجيل. الماوردي والمهدوي: التوراة. فكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يمر بهما ويسمع قراءتهما، وكان المشركون يقولون: يتعلم منهما، فأنزل الله هذه الآية وأكذبهم. وقيل: عنوا سلمان الفارسي- رضي الله عنه - قاله الضحاك. وقيل: نصرانيا بمكة اسمه بلعام، وكان غلاما يقرأ التوراة، قاله ابن عباس. وقال القتبي: كان بمكة رجل نصراني يقال له أبو ميسرة يتكلم بالرومية، فربما قعد إليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال الكفار: إنما يتعلم محمد منه، فنزلت. وفي رواية أنه عداس غلام عتبة بن ربيعة. وقيل: عابس غلام حويطب بن عبد العزى ويسار أبو فكيهة مولى ابن الحضرمي، وكانا قد أسلما. والله أعلم. قلت: والكل محتمل. فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - ربما جلس إليهم في أوقات مختلفة ليعلّمهم مما علّمه الله، وكان ذلك بمكة. وقال النحاس: وهذه الأقوال ليست بمتناقضة، لأنه يجوز أن=

فرضيّة أخرى: الراهب بحيرى - جرجيس Bahîrâ-Sergios

هناك فرضيّة أخرى يمكن تقديمها. فعلاً، إنّ تحليل المقطع الطويل الذي ورد فيه ذكر الْمُعلّم الأعجَمي مدعاة للتّفكير بأنّ كتابته يمكن تحديد زمانها خلال الفترة التي تمّ طيلتها تأليف النصوص القرآنيّة تدريجيّاً ووضِعت في أماكنها. ففي ذلك الحين كان المسلمون يواجهون، أكثر من أي وقت مضى، الجماعات الدينيّة المتواجدة في الأمصار المفتوحة والتي كانت كتاباتُهم تنافس كتاباتِهم.

فإذا ما رجعنا إلى النّص المذكور أعلاه في مجمله، فإنّنا نرى أنّ الأمر يتعلّق بقرآن وقد تشكّل مصحفه من معظم أجزائه: قبل قراءته يجب البدء بصيغة «أَعُوذُ بِاللّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيم» [الآية ٩٨]، وهي صيغة شعائرية تفترض أنّ عادات طقسيّة أصبحت سارية جدّاً. وهذه الصيغة، من ناحية أخرى، لا زالت مُستعملة إلى يومنا هذا. غير أنّ هذا المصحف لم يستقرّ تماماً بعد، وذلك لأنّنا ما زلنا في مرحلةِ «وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ» [الآية ١٠١]. والإيماء إلى الْمُعلّم الأعجمي يأتي في هذا الظرف.

غير أنّنا وتحديداً في تلك الفترة (بداية القرن الثامن م) نمتلك شواهد على كتابات جداليّة مسيحيّة تقدّم البراهين ضدّ المسلمين بخصوص مُعلّم من المفترض أن يكون هو الذي علّم محمّد. الأمر يتعلّق بالنسبة لَهم، براهب زنديق يُدعى بحيرى (اسم سرياني) أو

=يكونوا أومأوا إلى هؤلاء جميعا، وزعموا أنهم يعلمونه». وكلّ هذا غيض من فيض المترجم].

جرجيس (اسم إغريقي). وفي نفس الفترة تقريباً بدأت تروج عند المسلمين رواية حِجاجيّة تحكي أنّ بحيرى الراهب، في بُصْرى الشّام، كان قد تعرّف عند محمّد وهو بعْدُ غلام على خاتم النبوّة منقوش بين كَتِفيْه[1].

أخيراً، إنّ قمّة البَرهَنة التي يعارض بها النّص القرآني مسألة الْمُعلِّم الأجنبي تكْمُن في الطابع العربي البحت للقرآن الْمُوجَّه للّذين آمنوا. فهي تريد أن تُموضِع الكتابة المقدّسة الجديدة في وجه ما تُنافسه من الكتابات الأخرى: إنّه كتاب بلسان عربيّ وليس بلسان أعجميّ. فالّلسان الأعجمي قد يكون إذن السريانيّة أو الإغريقية. يوحنّا الدمشقي، الذي عمل في خدمة الأمويّين بين سنتي ٧٠٠ و٧٠٥،

(١) جاء في سيرة ابن هشام «فلما رآه بحيرى جعل يلحظه لحظا شديدا وينظر إلى أشياء من جسده، قد كان يجدها عنده من صفته، حتى إذا فرغ القوم من طعامهم وتفرقوا، قام إليه بحيرى، فقال له: يا غلام، أسألك بحق اللات والعزى إلا ما أخبرتني عما أسألك عنه؛ وإنما قال له بحيرى ذلك، لأنه سمع قومه يحلفون بهما. فزعموا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له: لا تسألني باللات والعزى شيئا، فوالله ما أبغضت شيئاً قط بغضهما؛ فقال له بحيرى: فبالله إلا ما أخبرتني عما أسألك عنه؛ فقال له: سلني عما بدا لك. فجعل يسأله عن أشياء من حاله في نومه وهيئته وأموره؛ فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره، فيوافق ذلك ما عند بحيرى من صفته، ثم نظر إلى ظهره، فرأى خاتم النبوة بين كتفيه على موضعه من صفته التي عنده. قال ابن هشام: وكان مثل أثر المحجم. (....) قال ابن إسحاق: فلما فرغ، أقبل على عمه أبي طالب، فقال له: ما هذا الغلام منك؟ قال: ابني. قال له بحيرى: ما هو بابنك، وما ينبغي لهذا الغلام أن يكون أبوه حيا؛ قال: فإنه ابن أخي؛ قال: فما فعل أبوه؟ قال: مات وأمه حبلى به؛ قال: صدقت، فارجع بابن أخيك إلى بلده، واحذر عليه يهود، فوالله لئن رأوه وعرفوا منه ما عرفت ليبغنه شرا، فإنه كائن لابن أخيك هذا شأن عظيم، فأسرع به إلى بلاده.» [المترجم].

كان يتحدّث في «الزندقة رقم ١٠٠» عن راهب نسطوري دون أن يذكر اسمه. في حين أنّ راهب بَيْت حَالَه كان يُسمّيه «جرجيس بحيرى» جامعاً الإسمين لشخصيّة واحدة[1].

إنّ فرضيّة الراهب جرجيس-بحيرى باعتبارها الموضوع الحقيقي للجدل، وذلك مهما كانت الحقيقة التاريخيّة التي يمكن أن تُخفيها، تبدو مُطابقة لنصّنا وسياقه العام أكثر من الرّوايات المتضاربة التي تحكيها أسباب النزول. فالرّاهب بحيرى هو شخصيّة رمزيّة. واستعماله في الجدل المسيحي مثل استعماله في الْحِجاج الإسلامي في بداية القرن الثامن (م) من شأنه أن يدعم الموضوع القرآني بخصوص الْمُعلّم الأجنبي.

قرآن مُتشظّي

آخر مواضيع الجدل القرآني حول القرآن يخصّ التركيب العام للمصحف. فالنبيّ يشكو من أنّ الكافرين من قومه يهزؤون من القرآن لأنّه يفتقد إلى الوحدة.

«وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً (٣٠) وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّاً مِنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِياً وَنَصِيراً (٣١) وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً (٣٢) وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ

(١) انظر: الطبري، تاريخ، ، ١١٢٣-٤، رواية عن ابن إسحاق وعبد الله بن ابي بكر Jean damascène, *Ecrits sur l'Islam*, p. 213-210 ; Hoyland, *Seening*, p. 472.

وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً (٣٣) الَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَى وُجُوهِهِمْ إِلَى جَهَنَّمَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَاناً وَأَضَلُّ سَبِيلاً (٣٤) [سورة الفرقان، الآيات ٣٠-٣٤]

نشاط تحريري

إنّه من غير المعتاد أن يُعطي القرآن الكلمة صراحة للنّبي: «وقَالَ الرَّسُولُ» [الآية ٣٠]، في حين أنّ الله مبدئيّاً هو الْمُتكلِّم الوحيد. وهذا يظهر مرّة واحدة أخرى في المصحف «قَالَ» دون حتّى ذِكْر الفاعل لذلك [٢١، ٤-٥][1]. هذه الحالة الأخيرة بدت لفقهاء اللّغة والمفسّرين كحالة شاذّة. فقد اقترح بعضهم أن نقرأ «قُلْ» عوضاً عن «قَالَ» لأنّ الله عادة لا يُعطي الكلمة لنَبيِّه إلاّ بصيغة الأمر، وهو يُمْلي عليه ما يجب أن يقوله.

الصيغة «قال رسول الله»، في المجموعات الحديثيّة، تُستعمل عامّة كمدخَل لحديث يُنسَب لمحمّد. عندنا إذن في هذا المقطع القرآني أثَر لحديث وقع إدراجه في القرآن. وهذا بدون شكّ دليل على نشاط تحريري طَوْر الإنجاز في وقت لم يقع بعدُ، فيما كان يُنسب لـ «رسول الله»، التفريق القطعي بين ما هو «قرآن» وما هو «حديث».

إقحامان

إنّ النشاط التحريري يظهر جليّا أيضاً فيما يمكن أن نعتبره إقحامات. وهذا هو الشأن في انقطاع الكلام في خطاب الرسول عندما

---

(١) سورة الأنبياء: «قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (٤) بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الأَوَّلُونَ (٥)». [المترجم].

يُقاطِعه الله مُتكلِّماً بضمير «نحن» التفخيميّة: «وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخذُوا هذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً (٣٠) **وَكَذلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّاً مِنَ الْمُجْرِمِينَ** وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِياً وَنَصِيراً (٣١)». وقد وضعنا الإقحام في الآيتين بخطّ أسود.

من ناحية أخرى، يبدو من الغريب انّ الله يؤكّد في سياق كلامه أنّه هو نفسه «يُرَتِّلُ» القرآن، أي «يقرأه بطريقة شعائريّة»: «وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً» [الآية ٣٢]. ومع ذلك، فهذا هو معنى الفعل «رتَّلَ»[١]. يبدو، هنا أيضاً، أنّنا أمام جملة مُقحَمَة.

في الواقع، لقد تبيّنا الصعوبة التي تنجرّ إذا ما كان من المفترض أنّ الله هو الْمُتكلِّم: فكرة أنّ الله يُرتِّل القرآن بطريقة شعائريّة هي فكرة غريبة بعض الشّيء. لذلك، بالنّسبة لبعض الْمُفسّرين، المتنبِّهين للسّياق، قد يكون المقصود بهذا أنّ الله يُذكِّر أنّه هو الذي أنزل القرآن «تدريجيّا ومُنجَّما» طيلة فترة نبوّة الرسول. وهذا قد يُجيب على الإعتراض الموجّه تحديداً بخصوص هذا الطابع الْمُتشظّي للقرآن. إنّ اختلاف وارتباك الترجمات التي أُعطِيت لهذا المقطع يشيران مع ذلك إلى أنّ الصعوبة ما زالت قائمة. والتفسير الأكثر احتمالا هو أنّنا نتعاطى هنا أيضاً مع إقحام: المحرِّرون هم الّذين يُعبّرون بذاتهم لكي يُثبِّتوا هم أنفسهم إيمانهم: «وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً».

إذا لم نأخذ بعين الإعتبار هذين الإقحامين فإنّ النّص يرد مُصاغاً من جديد في امتداد لحوار نجد فيه، على غير المعتاد، أنّ الْمُتكلِّمِيْن

(١) في سورة الْمُزمّل: «يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (١) قُم اللَّيْلَ إِلاَّ قَلِيلاً (٢) نِصْفَهُ أَوِ انقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً (٣) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً (٤)» ترد نفس العبارة بنفس المعنى ولكن في صيغة أمْرٍ مُوجَّه لشخص يُصلّي.

مُعرَّفان تماماً: من جهة الرسول يخاطب الله: «يَا رَبِّ»، ومن جهة أخرى، الله وهو يُجيبه مُستعمِلاً «نحن» التفخيميّة: «لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ»، و«جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ». ولا ينقص الإطارَ السردي إلاّ جملةٌ وصليّة مثل: «وَأَجابَ الله». إنّ نصوص البَيْبَل مليئة بمثل هذه الجُمل في الحوارات من هذا النوع[1].

تجميع القرآن

يشكو الرسول إلى الله من أنّ «قومَه» يهجرون القرآن تحت تِعِلّة أنّه لم ينزل «جُمْلَةً» - مثل توراة موسى، كما سيشرح ذلك فيما بعد الْمُفسِّرون المسلمون.

إنّ أسباب الطابع المتشظّي الخاص بالقرآن تعود إلى تاريخ النّص الحالي كما سبق ووضّحناه باختصار في الفصل السابق: منذ البداية، حسب الأخبار حول «جمع القرآن»، ثمّ فيما بعد وعلى الأقل إلى غاية فترة عبد الملك، كان الأمر يتعلّق بتجميع مقاطع مختلفة وغير مترابطة وليس بجمع تأليف إجمالي. هذا، على كلّ حال، ما يظهر من المصحف كما هو موجود عندنا اليوم، وذلك حتّى وإن أمكننا وصف عناصر تلاحمه من حيث التعبير الأدبي، واتجّاهات التفكير العّامة، والمحتويات العقَديّة والتشريعيّة[2]. لذلك لن نعود لهذا الموضع هنا. ولكنّنا نستطيع، حتّى نُكمِل، أن نتساءل مرّة أخرى عن

---

(١) انظر مثلاً الحوارات الشهيرة بين إبراهيم والرّب [تكوين، ١٨، ٢٠-٣٢] وبين موسى والرّب [خروج، ٣٣، ١٨-٢١]. أمّا المؤلّفون القرآنيون فإنّهم كانوا مُنخرطين في منطِق تحريري آخر مغاير تماماً.

(٢) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

هُويّة هؤلاء الّذين كانوا، حسب الآيات المعروضة أعلاه، يعبّرون عن هجرهم للقرآن ومتأسّفون على أنّه لا يُشكّل «جُمْلَةً وَاحِدَةً».

هُويَّة الْمُعتَرضين حسب الأخبار التفسيريّة

تشير إليهم الآيات ٣٠-٣٢ من النّص الذي نحن بصدده، على أنّهم كفّار من قوم الرسول. لكنّ الإشارة تبقى رغم ذلك عامّة جدّاً وإيحائيّة. فما معنى «قَوْمِي»، ومَن هم، من بين هذا القوم، «الَّذِينَ كَفَرُوا»؟

الجواب لا شكّ فيه بالنسبة للأخبار المتعلّقة بأسباب النزول[1]: بما أنّ المفسّرين يضعون هذا النّص في إطار دعوة محمّد في مكّة قبل الهجرة، فإنّ «قَوْمِي» تعني، حسب رأيهم، قبيلة قريش المكّية، التي ينتمي إليها النبيّ. في حين أنّ «الَّذِينَ كَفَرُوا» من هذا القوم والّذين «قَال(وا)»، هم الوثنيّون، ويُشار إليهم أحياناً بأسمائهم: مثلاً أبو جهل، عمّ النّبي وحامل راية أعدائه «مِنَ الْمُجْرِمِينَ» في مكّة.

يمكننا مع ذلك أن نطرح السؤال التالي بخصوص هذا التفسير: في سياق الفترة المكّية والنّبي في بدايات دعوته، كيف كان يمكن للوثنيّين أن يعارضوه بتعلّة أنّ القرآن، الذي لم يكتمل بعدُ، لم ينزل، مثل توراة موسى، دفعة واحدة؟ من جهة أخرى، إذا أخذنا بعين الإعتبار الطابع المتنافر للسّورة ٢٥ (الفرقان)، أين يرد هذا الجدل، فلا شيء يؤكّد لنا أن الآيات ٣٠-٣٤ كانت تعود إلى ما اعتُبر أنّه فترة مكّية من نبوّة محمّد.

---

(١) انظر أعلاه الفصل الخامس «أسباب النزول».

تفسير آخر؟

أليس بإمكاننا هنا من جديد طرح فرضيّة جَدلٍ دار في فترة متأخّرة أكثر؟ فعلاً، الطريقة التي يعبّر بها النّص تفرض أنّ القرآن كان قد اكتمل: فالأمر يتعلّق بـ «هَـٰذَا الْقرْآنَ»، «الْقُرْآنَ». ومع ذلك فإنّ النصوص التي يتألّف منها لا تقدّم نفسها كمجموع مُوحَّد، على غرار أو حسب «أنموذج» كان قد أُشيرَ إليه في الآية ٣٣؛ هذا الأنموذج هو بدون شكّ أنموذج توراة موسى، كما يقول المفسّرون؛ ويمكن لتحليل دقيق للنّص أن يؤكّد ذلك(١). فالسّياق هو إذن سياقُ تعارض بين أنموذجين متنافسين للكتابات المقدّسة.

من جهة أخرى، تؤكّد لنا الأخبار التاريخيّة المختلفة أنّ عبارة «كافر» كانت قد أُطلِقَت، في قرون الإسلام الأولى، على أصناف من المسلمين الذين كان خصومهم السياسيون أو العقائديون يريدون إقصاءهم. والمناسبات لذلك لم تكن قليلة في ظروف الحروب الأهليّة آن ذاك. فقد اعْتُبِر علّي، صهر محمّد، كافراً من طرف الخوارج، أنصاره القدامى الذين عابوا عليه قبوله بالتحكيم بينه وبين خصومه الأمويّين. فالتكفير، المعروف جيّداً حتّى اليوم، قديم قِدَم أزمنة الإسلام الأولى بين المسلمين أنفسهم. فقد أعطى (G.R. Hawting) العديد من الأمثلة ليس فقط بخصوص تُهمة «الكفر» ولكن أيضاً تهمة «الشّرك»(٢).

---

(١) كلمة «تفسير» من جذر (ف س ر)، التي ترد في الآية ٣٣ «وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا» والتي هي صيغة نادرة، هي لفظ مستعار من العبريّة Pesher، وربّما عن طريق الآراميّة. وكلمة (Le pesher) هي عبارة تقنيّة تشير إلى تفسير نصوص البَيْبَل.

(٢) Hawting, The Idea, p. 78 sq.

يمكننا إذن أن نفترض أنّنا، في النّص القرآني محلّ الإعتبار، أمام حديث نُسِب لاحقاً للرّسول - «وَقَالَ الرَّسُولُ» - عن بعض «الكافرين من قومه»: هؤلاء يمكن أنهم قد كانوا عَرَباً مُسلمين كانوا قد سمحوا لأنفسهم بوضع الطابع المتشظّي لـ «كتاب الله» موضع تساؤل قياساً بما كانوا قد عرفوه أو تعوّدوا على معرفته عن التوراة، الشيء الذي دفع بمُحَرِّر مُجادل أن يُطلق عليهم لقب «كافر» ويتوعّدهم بنار جهنّم.

فهما قلّبنا المسألة من كلّ جوانبها، فإنّنا نصطدم بحقيقة أنّه لا شيء في النّص نفسه يحدِّد الظروف التي دار فيها الجدل. لذلك وأخذاً بعين الإعتبار النشاط التحريري التي خضعت له النصوص القرآنيّة على الأقل إلى غاية نهاية القرن الاول للإسلام، فإنّ الفرضيّة المعروضة هنا هي فرضيّة مُحتمَلة بنفس الدرجة أو حتّى أكثر ممّا تقدِّمه التفسيريّة التقليديّة. وهذا النوع من الفرضيّات يمكن أن ينطبق على نصوص أخرى. إذن، لا يجب إقصاؤها من النقاشات النقديّة حول القرآن.

خاتمة

في الفصل الرابع، وقع التعرّض لتاريخ القرآن أساساً من الخارج، انطلاقاً من روايات متأخِّرة عموماً وتخصّ مراحل كتابته وترتيبه في مصحف. ولكنّ هذه الروايات عن جمع القرآن تبقى عادة خارجة عن النصوص التي لا تتحدّث عنها إلاّ بصورة عامّة ودون تدعيم ما تقوله عنها بأمثلة من نصوص مُحدَّدَة. في الفصل الأخير، اعتمدتُ المنهج المعاكس. فقد انطلقت من نخبة من النصوص القرآنية، التي تعكس هي نفسها صدى نقاشات تتعلّق بها، لكي أتناول تاريخها ومحيطها

الخاصّين بها. تحليل هذه النصوص قادني إلى صياغة بعض الفرضيات التي تهمّ تاريخها.

على أيّة حال، لا يكفي التفكير أو القول بأنّ القرآن، على غرار النصوص الدينيّة الأخرى، يجب أن يخضع لتحليل نقدي. قبل ذلك يجب أن نقيس درجة صعوبة الْمُهمَّة، وذلك بسبب الطبيعة الخاصّة جدّاً للنصوص القرآنيّة التي هي غالباً ما تعتمد على الحذف أو تكون إيحائيّة خالصة. والأخبار التفسيريّة، التي يقع اللّجوء إليها لإنارة هذه النّصوص، لا يمكن فَرَضاً أن تكون حاملة لمعلومات إلاّ من خلال التّأويل الذي تقوم به بُغْية التّعبير عن «اعْتقادٍ» مّا أو التماسِه فيها. لذلك فإنّ القارئ المعاصر مُنقاد إلى اختيار «استراتيجيّة قراءة»، حسب تعبير (A. Rippin) حتّى يحاول اكتشاف، بقدر ما أمكن، ما الذي يكوّن لُحْمة النصوص القرآنيّة، وما الذي يُحدِّد معناها، ويتمّ هذا مَقْطَعاً بمقْطَع.

غير أنّ القرآن في أكبر جزء منه هو كتاب مُعتَّم. يكفي أن نقرأ أقلّ واحد من التفاسير التقليديّة لكي نتبيّن ذلك. وهذا راجع قبل كلّ شيء لعدم استقرار الرّسم اللّغوي الْمُعتلّ الذي كُتبت به في البداية هذه النصوص. وعتامة القرآن تأتي أيضاً من الصعوبات التي تقدّمها لغة عتيقة والتي كانت صعبة الْمِراس على القُرّاء والمفسّرين المسلمين منذ القرن التاسع (م) وما بعده. أخيراً، بالنّسبة للنّصوص «الْمُلْتزِمة» ضمن قرارات من نوع اجتماعي وشرعي أو في حالات صراع وجدل، فإنّ العتامة يمكن أن تكون ناتجة عن إرادة الْمُحرّرين على تجريد النصوص، ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، من كلّ إطار تاريخي يُحدِّد

بدقّة، وذلك بسبب الحروب الأهليّة، والإنشقاقات أو ببساطة الإختلافات التي شكّلت غالباً خلفيّة تأليف هذه النصوص. إذا كان قد أمكن الحديث لمدّة طويلة، في دوائر العلماء، ودون أن يُثير ذلك أحاسيس جسيمة، عن آيات غُيِّرت، وعُوِّضت أو حُذِفت، وحتّى عن سور بأكملها «نُسِيَت»، فإنّ كلّ هذا يبدو كمُؤشِّر جادّ في هذا الاتّجاه الذي رسمناه. هناك عدّة أسباب أخرى يمكن التذكير بها أيضاً والتي يجب أن تكون موضوع بحث أكثر عُمقاً.

بيبليوغرافيا الكتاب

فضّلنا هنا الاكتفاء بالمصادر والمراجع التي ذكرها المؤلّف كما هي بترتيبها الابجدي على الحروف اللاتينيّة حتّى نُبقي على وحدة الكتاب الأصليّة.

ANDRAE Tor, [Der *Ursprung* 1996], trad. fse de Jules Roche, *Les origines de l'islam et le christianisme,* Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955.

ARKOUN Mohammed, *Lectures du Coran,* Paris, Maisonneuve & Larose, 1982.

BAR-ASHER Meir M., «Variant Readings and Additions of the Imâmî-Shî'a to the Quran», *Israel Oriental Studies,* XIII, (ed. Joel L. Kramer], Leyde, Brill, 1993, 39-74.

BELL Richard, *The Qur'ân. Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs,* 2 vol., Edimbourg, 1937, 1939.

La Bible. Écrits intertestamentaires, DUPONT-SOMMER André et PHILONENKO Marc (éd.), Paris, Gallimard (Pléiade), 1987.

BLACHÈRE Régis, *Le Coran,* 3 vol, Paris, 1947-1951

- *Introduction au Coran,* Paris, 2e éd., 1959 ; réimpr. 1991.

- *Le Coran,* Paris, P.U.F. (Que sais-je? n° 1245).

- *Le problème de Mahomet,* Paris, P.U.F., 1952.

BOTHMER Hans-Caspar Graf von, OHLIG Karl-Heinz und PUIN

Gerd-Rüdiger, «Neue Wege der Koranforschung» [Nouvelles voies de recherche coranique], *Magazin Forschung* 1/1999, 33-46.

BRAGUE (Rémi), «Le Coran: sortir du cercle?», *Critique,* 671, avril 2003, 232-25.

BUKH"RÎ Muhammad, *al-Sahih,* éd. Beyrouth, Dâr al-Fikr, 1994. - trad. fse O. HOUDAS et W. MARÇAIS, El-Bokhâri, *Les traditions islamiques,* 4 t., Paris, Impr. Nat., 1903-4.

CAETANI Leone, *Annali dell'Islam,* 10 vol., Milan, Ulrico Hoepli, 1905-1926.

CHABBI Jacqueline, *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet,* Paris, Noêsis, 1997.

CHARFI Abdelmajid, *Tahdîth al-fikr al-islâmî,* Casablanca, Editions Le Fennec, 1998.

- *Al-islâm bayna l-risâla wa l-târîkh,* Beyrouth, Dâr al-Talî'a, 2001.

COHEN David et coll., *Dictionnaire des racines sémitiques,* Leuven, Peeters, fasc. 2 (1994).

COMERRO Viviane, «La nouvelle alliance dans la sourate *al-Mâ'ida* »,Arabica, XLVIII, 3 (2001), 285-314.

CONTICELLO Vassa S., «Jean Damascène», in Richard GOULET (s.l.d.), *Dictionnaire des philosophes antiques,* Paris, CNRS Editions, III (2000), 989-1012.

COOK Michael, *Muhammad,* Oxford University Press, 1983 (repr. 1986).

- «The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam», *Arabica,* XLIV (1997), 437-530.

DÉROCHE François, «Les écritures coraniques anciennes: bilan et perspectives», *Revue des Études Islamiques,* XVIII (1980), 207- 224.

- *Les manuscrits du Coran. Aux origines de la calligraphie coranique,*

Paris, B.N., Catalogue des manuscrits arabes, 2e partie: Manuscrits musulmans, t. I, 1, 1983.

- «Les premiers manuscrits» in *Le Monde de la Bible* 115 (Le Coran et la Bible, nov-déc. 1998), 32-37.

E.I.: Encyclopédie de l'Islam, nouvelle éd.

ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur le Paradis*, Paris, Cerf [Sources chrétiennes n° 137] 1968.

FILALI-ANSARY Abdou, *Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains,* Paris, La Découverte, 2003.

GILLIOT Claude, *Exégèse, langue et théologie en islam. L'exégèse coranique de Tabarí,* Paris, Vrin, 1990.

- «Les débuts de l'exégèse coranique», dans *Les premières écritures islamiques,* RE.M.M.M. 58, 1990/4, 82-100.

- «Muqâtil grand exégète, traditionniste et théologien maudit», *Journal Asiatique,* CCLXXIX, 1991, n° 1-2, 39-92.

- «Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muhammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nôldeke», *f.SA.I.* 22 (1998), 84-126.

- «Langue et Coran: une lecture syro-araméenne du Coran» *Arabica* L, 3 (juillet 2003) 381-393.

GILLIOT Claude et LARCHER Pierre, «Language and Style of the Qur'ân» in J.D. McAULIFFE ed., *Encyclopaedia of the Qur'ân,* vol. three, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 109-135.

GOLDZIHER Ignaz, *[Vorlesungen über den Islam],* trad. fse par Félix Arin, *Le Dogme et la loi de l'Islam,* Paris, Vrin, 1920.

- *[Muhammedanische Studien,* 2 vol.], trad. fse du 2e vol. par Léon BERCHER, *Études sur la Tradition islamique,* Paris, 1984.

GROHMANN Adolf, «The Problem of Dating the Early Qur'âns», *Der Islam* 33 (1958), 213-231.

HAWTING Gerald R., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History,* Cambridge, University Press, 1999.

HOYLAND Robert, *Seeing Islam as Others Saw It,* Princeton, The Darwin Press, 1997.

IBN ABÎ D"WUD AL-SIJIST"NÎ, *Kitâb al-masâhif,* éd. Jeffery, Le Caire, 1936.

IBN 'AS"KIR, *Târîkh madînat Dimashq,* éd. al-'Amrâwî, Beyrouth, Dâr al-Fikr, 1995-2000 [=T.D.].

IBN KHALLIK"N Ahmad, *Wafayât al-a'yân,* éd. I. 'Abbâs (1964), réimpr. Beyrouth, Dâr Sâdir, 1978.

IBN AL-NADÎM Muhammad, *al-Fihrist,* Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1996.

IBN SA'D Muhammad, *al-Tabaqât al-kubrâ,* éd. I. 'Abbâs, 8 vol.-index, Beyrouth, Dâr Sâdir, 1985.

IBN SHABBA 'Umar, *Târîkh al-Madîna al-munawwara,* éd. F.M. Shaltût, 4 vol., La Mecque, 1979.

J"HIZ, *al-Bayân wa l-tabyîn,* éd. 'A.-S. Hârûn, Le Caire, al-Khangi, 1975.

JEAN DAMASCÈNE, *Écrits sur l'islam,* Paris, Cerf [Sources chrétiennes n° 383], 1992.

JEFFERY Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân,* Baroda, 1936.

- *Materials for the History of the Text of the Qur'ân.* The Old Codices, Leyde, 1937.

- «A variant text of the Fâtiha», *The Moslem World,* XXIX, 2 (April 1939), 158-162.

JUYNBOLL Gautier H.A., *Muslim Tradition. Studies in chronology, provenance and autorship of early hadîth,* Cambridge University Press, 1983.

- *Studies on the origins and uses of Islamic hadith,* Aldershot, Ashgate Variorum, 1996.

LAROUI Abdallah, *Islam et Histoire,* Paris, Albin Michel, 1999.

LECKER Michael, *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina,* Leyde, Brill, 1995.

LUXENBERG Christoph, *Die syro-aramaJsche Lesart des Koran,* Berlin, Das Arabische Buch, 2000.

MINGANA Alphonse, «The transmission of the Kur'ân», *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society,* 1916, 25-47.

MODARRESSI Hossein, «Early debates» on the integrity of the Qur'ân, a brief survey», *Studia Islamica* LXXVII (1993), 5-39.

MORABIA Alfred, *Le Gihâd dans l'Islam médiéval: le «combat sacré» des origines au XIIe siècle,* Paris, Albin Michel, 1993.

MOTZKI Harald, *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools,* trad. de l'allemand [1991] Leyde, 2002.

- «The Collection of the Qur'ân, A reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments», *Der Islam,* 78 (2001), 1-34.

NEUWIRTH Angelika, «Qur'an and History. A Disputed Relationship. Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an », *Journal of Qur'anic Studies,* 2003, vol. V, Issue I, 1-18.

NÖLDEKE Theodor, SCHWALLY Friedrich, BERGSTRASSER Gotthelf et PRETZL Otto, *Geschichte des Qorâns,* 3 vol. 1909, 1919 et 1938, réimpr. Hildesheim, Georg Olms, 1961 [=GdQ].

ORY Solange, «Du Coran récité au Coran calligraphié», *Arabica,* XLVII (2000), 366-380.

PAYNE-SMITH R., A *Compendious Syriac Dictionary,* Oxford 1902, réimpr. 1999.

PHENIX Robert R. and HORN Cornelia B., Book Review: «Luxenberg (Christoph), *Die syro-aramaJsche Lesart des Koran* » in *Hugoye, Journal of Syriac Studies,* vol. 6, n° 1, January 2003.

PRÉMARE Alfred-Louis de, *Joseph et Muhammad, le chapitre 12 du Coran,* Aix, Univ. de Provence 1989.

- «Les textes musulmans dans leur environnement», *Arabica,* XLVII (2000), 391-408.

- *Les fondations de l'islam,* Paris, Seuil, 2002.

PSEUDO-CALLISTHÈNE, *Le Roman d'Alexandre. La vie et les hauts faits d'Alexandre de Macédoine,* trad. et comment. Gilles BOUNOURE et Blandine SERRET, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

PUIN Gerd-Rüdiger, «Methods of Research on Qur'anic Manuscripts - A Few Ideas», dans *Masâhif San'â',* Dar al-Athar al-Islamiyyah, Kuwait National Museum, 1985, 9-17.

- «Observations on Early Qur'ân Manuscripts in San'â'» in Stefan Wils ed., *The Qur'ân as Text,* Leyde, Brill, 1996, 107-111 [voir aussi ci-dessus: Bothmer].

R"GIB Yûsuf, «L'écriture des papyrus arabes» dans *Les premières écritures islamiques* RE.M.M.M, 58 (1990/4), 14-29], Aix en Provence, Edisud.

RIPPIN Andrew, *Muslims. Their Religious Reliefs and Practices,* 2 vol., Londres et New York, 1990 et 1993.

- «Muhammad in the Qur'ân: Reading Scripture in the 21st Century», dans H. MOTZKI (ed.), *The Biography of Muhammad,* Leyde, Brill, 2000, p. 298-309.

RIPPIN Andrew, (ed.), *The Qur'ân. Style and Contents,* Aldershot, Ashgate Variorum, 2001.

ROBIN Christian, «Du paganisme au monothéisme», dans *L'Arabie antique de Karib'îl à Mahomet,* Aix-en-Provence, Edisud, 1991, 139-155.

S"KÔ Louis, «Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs chrétiens de langue syriaque», *Islamochristiana,* 10, Rome, P.I.S.A.I., 1984, 273-292.

SAYF B. 'UMAR AL-TAMÎMÎ, *Kitâb al-Ridda wa l-Futûh and Kitâb al-Jamal wa Masîr '"'isha wa 'Ali,* éd. Qasim al-Samarrai, Smitskamp Oriental Antiquarium, Leiden, 1995.

SCHACHT Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,* Oxford, 1950.

SCHOELER Gregor, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam,* Paris, PUF, 2002.

SCHULTHESS Friedrich, *Lexicon syropalaestinum* (Berlin 1903), réimpr. Amsterdam, APA- Oriental Press, 1979.

SIDERSKY D., *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les Vies des prophètes,* Paris, Geuthner, 1933.

STEWART D.J.. «Saj' in the Qur'ân». Prosody and Structure», *Journal of Arabic Literature* 21 (1990),101-139, p. 134; repr. dans A. RIPPIN ed., *The Qur'ân,* chap. 13.

SUY.TÎ Jalâl al-Din, *al-Itqân fi 'ulûm al-Qur'ân, 2* vol. (1ère éd. 1967), réimpr. Le Caire, Maktabat al-Turâth, s.d.

T.B.: Aggadoth du Talmud de Babylone, trad. Arlette ELKAÏM-SARTRE, Verdier, 1982.

TABARÎ Abû Ja'far, *Jâm' al-bayân 'an ta'wil ây al-Qur'ân,* 15 vol., 30 fasc., éd. Dâr al-Fikr, 1984.

- *Annales,* éd. M.J. de Goeje et al., Leyde, Brill, 1879-1901; éd. Beyrouth, *Târîkh al-rusul wa l-mulûk,* Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, 1987.

URVOY Dominique, Les penseurs libres dans l'Islam classique, Paris, Albin Michel, 1996.

- «Chronique de philosophie arabe et islamique», *Revue Thomiste,* CVIIIe année - T.C - N° 1 (janvier-décembre 2000), 96-115.

WANSBROUGH John, *Quranic Studies,* Oxford, 1977.

- *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History,* Oxford 1978.

Y"Q.T AL-HAMAWÎ, *Mu'jam al-Udabâ',* éd. Beyrouth, Dâr a-Kutub al-'Ilmiyya, 1991.

الفهرس

هذا الكتاب

قبل وفاته بعامين تقريباً، أصدر المستشرق الفرنسي ألفريد-لويس دي بريمار سنة ٢٠٠٤ آخر كتاب له. وهو يمثّل، حسب رأيي، عصارة ما توصّل إليه في أبحاثه ودراساته التي امتدّت طوال عقود عديدة حول القرآن ومراحل تشكّل الإسلام الأولى.

الغلاف : سكينة صلوَن



